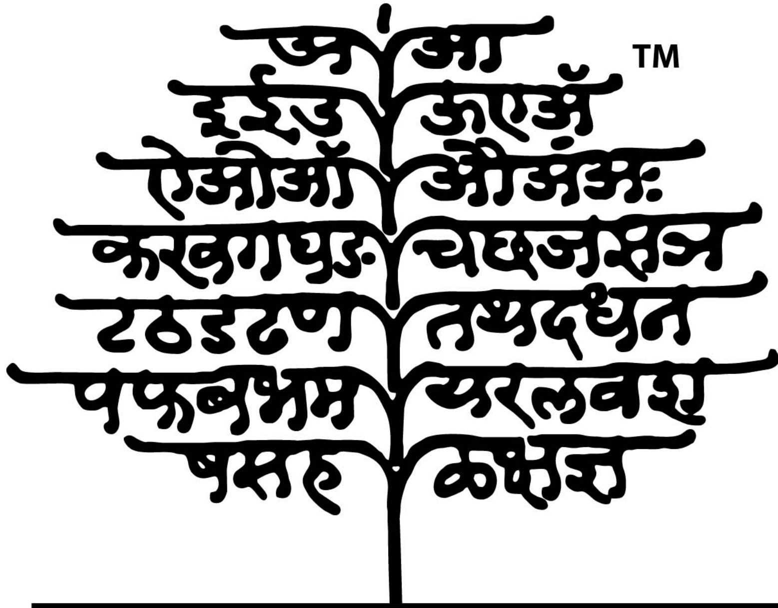


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १४ वें] मार्च १९६१ [अंक ६

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.





अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचें मासिक

वर्ष चौदावें
अंक सहावा

नवभारत

मार्च
१९६१

संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत–श्री. हरि कृष्ण मोहनी–प्रा. वि. म. बेडेकर

प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हें मासिक श्री. म. शं. साठे यांनीं दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथें छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेंकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९
२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

सार-संकलन

लेडी चॅटर्ली, लॉरेन्स आणि मॉरल्की

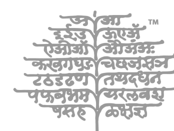
डी. एच्. लॉरेन्सच्या 'लेडी चॅटर्लीज् लव्हर'नें सगळीकडे वादळ माजवल आहे. प्रथमतः अमेरिकेंत आणि आतां इंग्लंडमध्यें. आपल्याकडेहि 'जयको' प्रकाशन संस्था या बाबतींत पुढाकार घेणार असल्याच्या वावड्या हवेंत आहेत. इंग्लंडमध्येंहि अमेरिकेतल्या प्रमाणेंच 'लेडी चॅटर्लीज् लव्हर' निर्दोष ठरली तेव्हांपासून रोज लोकांच्या संमिश्र प्रतिक्रिया वर्तमानपत्रांत येत आहेत. 'मॅंचेस्टर गार्डियन'नेंहि १० नोव्हेंबर १९६० च्या अंकांत एक टिप्पणी टाकली आहे.

"लेडी चॅटर्लीज् लव्हर'वर ज्युरीनें दिलेला निर्णय हें सूज्ञपणाचें द्योतक आहे. इथें अक्कल यशस्वीहि झाली आहे. हें असें झालें हें बरेंच झालें, कारण तें अपेक्षित नव्हतें. न्यायाधीशानें ज्युरीला फिर्यादी वकिलाच्या शब्दांत 'आपले पाय जमिनीवर ठेवायला' सांगितलें होतें. आणि त्यांनीं नेमकें तसेंच केलें असावें असें आतां आपण धरून चालूं शकतों. कादंबरी त्यांनीं एक सबंध पुस्तक म्हणून वाचली. हीच तें पुस्तक वाचण्याची योग्य रीत आहे आणि जरी कांहीं उताऱ्यांनीं त्यांना धक्का दिला असला तरी पुस्तक वाईट वा अनैतिक आहे असें त्यांना क्वचितच वाटलें असेल.

'अर्थात् ज्युरीला नेमकें काय वाटलें हें आपल्याला कधींच कळणार नाहीं पुस्तक निर्दोष ठरवण्याजोगे दोन मुद्दे त्यांच्यासमोर होते. एक म्हणजे, हें पुस्तक अश्लील नाहीं असें म्हणणें किंवा मग तें तसें असलें तरी त्याचे साहित्यिक व इतर गुण जमेस धरतां त्याच्या प्रकाशनानें जनतेचें भलेंच झालें आहे असें प्रतिपादन करणें. ज्युरींतले सभासद हीं सामान्य माणसें होतीं. स्त्री आणि पुरुष दोन्ही. त्यांचे पाय जमिनींत रोंवलेले होतें. 'वाङ्मय, शिक्षण, समाजशास्त्र आणि नीतिशास्त्र यांच्या उच्च विश्वांत' स्वतःला न हरवून घेण्याचा न्यायाधीशाचा उपदेश त्यांच्या कानांत भरून राहिला होता. त्यामुळें त्यांनीं प्रथमतः अश्लीलतेच्या सरळसोट प्रश्नाचें निरीक्षण केलें असेल. बचावाच्या साक्षी ऐकतां-ऐकतां पुस्तकाच्या बाजूनें पडलेल्या 'तज्ज्ञां'च्या मतांतील विसंगतीबद्दल त्यांना आश्चर्य वाटलें असेल. (ह्या विसंगतींपैकीं कांहींचा उल्लेख न्यायाधीशांनीं खटल्याची गोळाबेरीज करतांना केलाच.) परंतु फिर्यादी पक्षाच्या मुद्द्यांबद्दल त्यांना जास्ती आश्चर्य वाटलें असेल. ह्या पुस्तकानें अनिर्बंधतेला मानाचें आसन दिलें आहे आणि त्यांत लैंगिक संभोगाच्या फेऱ्यांमध्यें फक्त त्याला उठाव देणाऱ्या कांहीं गोष्टी भरल्या आहेत. अर्थात् फिर्यादी पक्षानें आरोप करतांना पुस्तक वाचल्यावर ते टिकूंच शकणार नाहींत इतकी अतिशयोक्ति केली होती

'पुस्तकांतली शारीरिक प्रेमाची भूमिका मोठी आहे. तोच पुस्तकाचा मुख्य विषय आहे. नपुंसकता कुरूपता आणि निव्वळ पैशामागें लागलेल्या मिडलंडमधल्या खाणकामगारांच्या जीवनांतील अमानुषता हाहि एक गौण विषय पुस्तकांत आहे. शारीरिक प्रेम हा विषय मान्य केला कीं लैंगिक क्रियांच्या तपशिलाची आवश्यकता मान्य करावीच लागते. यामुळेंच पुस्तकावर वादंग माजतें. पण ह्या तपशीलवार वर्णनांचा हेतू अगदीं प्रामाणिक आहे. शारीरिक प्रेमाची निर्बंधमुक्त करण्याची शक्ति व कोमलतेचें महत्त्व हा तो उद्देश होय. जिथें काठिण्य आणि पशुता असेल, तिथें जोडप्यांत सर्वांग-परिपूर्ण व सामंजस्ययुक्त नातें असणें अशक्य आहे असें लॉरेन्स ठामपणें सांगतो. सुरवातीपासूनच अरण्यरक्षक मेलर्स हा सहृदय दाखवला आहे आणि जिथं तो उत्कट भावनाशील आहे, तिथंच तो 'परिपूर्ण' आहे. लेडी चॅटर्लीवर त्याचा एवढा प्रभाव पडतो तो यामुळेंच. पुस्तकांत शेवटीं का होईना 'ममतेचा एक तरी स्फुल्लिंग' आढळतो का, ह्या न्यायाधीशाच्या प्रश्नाला 'होय' असें उत्तर निःसंदिग्धपणें देतां येईल. लेडी चॅटर्लीच्या दुर्दैवाबद्दल मेलर्सला वाटणारी करुणाच त्यांना प्रथमतः एकमेकाच्या जवळ आणते.

' परंतु तरी लेडी चॅटर्ली आणि मेलर्समधील संबंध हा अनैतिक संबंध आहे. या बाबतींत बचावाचे कांहीं साक्षीदार निःसंशय सभ्य व आदरणीय असे होते. विशेषतः इंग्लंडच्या चर्चच्या चार पाद्र्यांनीं तत्परतेनें





पुढें येण्याचें धाडस दाखवलें. परंतु हें सोडून दिलें तरी अनैतिकतेच्या ह्या आरोपाला सडेतोड उत्तर देतां येण्यासारखें आहे. चॅटर्ली जोडप्याचें लग्न आधींपासूनच आंतून विरलें होतें. बायकोनें अर्धांग लुळें पडलेल्या अर्धवट नवऱ्याची संगिनी होण्याचे प्रयत्न केले होते आणि त अयशस्वी ठरले होते. लग्नामुळें निराश झालेली व शारीरिक दृष्ट्या आरोग्याच्या उतरणीला लागलेली ही विवाहित स्त्री मेलर्सच्या सहवासानें बदलते, परत जिवंत होते. तिची जीवनशक्ति तिला मिळते. त्यांच्यांतील अनैतिक संबंधांतहि निष्ठा येते आणि फिर्यादी पक्षानें कितीहि दिशाभूल करण्याचा प्रयत्न केला तरी ह्या सर्व प्रकरणाचा शेवट कायम लग्नांत होण्याचा खरीखुरी आशा इथें आहे. शिवाय एका धर्मगुरूनें म्हटल्याप्रमाणें ही एक कादंबरी आहे, हें कांहीं प्रवचन नव्हे. कादंबरींत जीवन आहे तसें चितारलें जातें.

'इतकें झालें तरी एखादा म्हणेल, कीं घटनांची परिस्थिति व त्यांचीं तपशीलवार वर्णनें यांमुळें वाचकांवर विपरीत परिणामच घडतील; बहुसंख्य वाचकांच्या बाबतींत असें घडणार नाहींहि कदाचित्, पण निदान कांहीं थोडक्यांचीं मनें तरी ह्या पुस्तकामुळें विकृत होतील. आतां हा एक मतभेदाचा मुद्दा झाला. ही कांहीं वास्तव घटना नव्हे. ह्या मुद्द्याला बळकटी आणणारा पुरावाहि देतां येणार नाहीं. आधींच तशीं लक्षणें असलेले कांहीं वाचक ह्या पुस्तकांतील मोजक्या उताऱ्यांमुळें उद्दीप्त होऊन शरीराची वखवख भागवण्याचे उपाय धुंडाळतीलहि. परंतु १९५९ च्या अश्लील प्रकाशनाबाबतच्या कायद्यांतील 'हा मजकूर वाचण्याची शक्यता असलेलीं माणसें' हे शब्द अपवादात्मक वाचकाच्या बाबतींत लागूं पडतात का ? हें पुस्तक उघडपणें साडेतीन शिलिंग किंमतीला विकलें जाणार आहे, ही वस्तुस्थितीच तेवढी ज्युरीनें विचारांत घ्यायची होती. आणि जर अपवादाचाच नियम करायचा असेल, तर हा कायदा निश्चितपणें वाईट आहे.

'असा खटला भरला जावा हीच मुळीं एक आश्चर्यकारक घटना आहे. स्वैराचार, वेश्यागिरी, विकृत व समाजबाह्य लैंगिक व्यवहार आणि भडक लैंगिक क्रियांवरचीं 'लेडी चॅटर्लीज् लव्हर' पेक्षां कितीतरी पटींनीं अधिक संशयास्पद आशयाचीं पुस्तकें उघडपणें विकलीं जात आहेत. त्यांपैकीं कित्येक अतिशय थंड पाशवीपणानें लिहिलेलीं आहेत. त्यांत 'लेडी चॅटर्लीज् लव्हर' ची कोमलता वा साहित्यिक गुणवत्ता नांवालाहि नाहीं. अशा पुस्तकांमुळें लैंगिक संभोगाला खालच्या स्थानावर घसरावें लागतें; उलटपक्षीं लॉरेन्स त्याला उच्चपदीं नेऊन बसवतो. आणि तरी अशा पुस्तकांचे प्रकाशक सरकार-दरबारची धास्ती न घेतां निर्धोकपणें वावरूं शकतात. कदाचित् त्यांच्या पुस्तकांचे तसे वाईट परिणाम होत नसतील, इथें मतभेदाला जागा आहे. पण कुणा एकावर खटला भरायचाच असेल तर पेंग्विन प्रकाशनसंस्था आणि 'लेडी चॅटर्लीज् लव्हर' ही कादंबरी ह्यांनाच खड्यासारखें वेगळें काढण्याचें कारण काय ? सरकारच्या पोलीसखात्यांतल्या कुणींतरी फार मोठी घोडचूक केली आहे. परंतु, ज्युरींनीं मात्र शहाणपणा दाखवला आहे.'

क्रुश्चोव्हचें परराष्ट्रीय धोरण

न्यूयॉर्क टाइम्सच्या गटांतील Current History ह्या मासिकानें आपला नोव्हेंबर १९६० चा अंक 'रशिया आणि सहअस्तित्व' या विषयावर काढला आहे. त्यांत न्यूयॉर्कच्या सिटी कॉलेजांतील इतिहासाच प्राध्यापक व प्रख्यात राजकीय विचारवंत श्री. हॅन्स कॉहन् यांचा एक लेख आला आहे :

'दोन कारणांमुळें महायुद्ध निव्वळ अशक्य होऊन गेलें आहे. नव्या शस्त्रास्त्रांचें स्वरूप हें त्यांतील पहिलें कारण होय. त्यामुळें जय मिळाला तरी विजेत्यालाहि युद्ध सर्वनाशकच वाटतें. दुसरें कारण जरी सामान्यतः दुर्लक्षिलेलें असलें तरी तें क्षुल्लक मुळींच नाहीं. राष्ट्राच्या राजकीय धोरणावर जनमताचा पडणारा अप्रत्यक्ष दबाव हें तें कारण होय. ह्या जनमताची व्याप्ति जागतिक आहे. हें जनमत निव्वळ लोकशाही व कम्युनिस्ट राष्ट्रांपुरतेंच मर्यादित नाहीं. १९४५ सालापासून एक तिसराच गट पुढें आला आहे, व तो स्वतःचें म्हणणें अधिकाधिक ठामपणें मांडत आहे. हा गट परपरेनें लोकशाहीवादी किंवा साम्यवादी नाहीं. मॉस्को किंवा वॉशिंग्टनवर विसबून राहण्याची त्याची इच्छा नाहीं.

ह्या वास्तव घटनेनें जागतिक परिस्थितीच बदलून टाकली आहे. १९४५ व त्यानंतरच्या कांहीं वर्षांतली दोनच टोकांत शक्तीचा संचय झाला असल्याची परिस्थिति आतां बदलली आहे.

'क्रुश्चोव्हनें मवाळ वा जहाल भाषा वापरली तरी प्रत्यक्ष युद्धाला तोंड न लागतां थंडें युद्ध चालूंच राहील. जेव्हां जेव्हां क्रुश्चोव्ह गोड शब्द वापरेल, तेव्हां तेव्हां जगांतला सतत ताण वेगळ्या नांवानें संबोधला जाईल. त्याला शांततामय सहअस्तित्व म्हटलें जाईल. मवाळ भाषा ऐकायला जरी जहाल भाषेपेक्षां बरी वाटत असली तरी पश्चिमेनें तेवढ्यावर विसंबून झोंपी जाऊं नये, किंवा ढिलेपणा दाखवूं नये; कारण मग मवाळ भाषा वापरणाऱ्यांचा एक हेतु सिद्धीस जाईल. वास्तविक पहातां 'शांततामय सह-अस्तित्व' हें थंड्या युद्धाचेंच सुखद नांव आहे. मूलतः दोन्हीं एकच आहेत.

एकीकडे रशिया व त्याचे पूर्व युरोपांतील मित्र व दुसरीकडे रशिया व लाल चीन यांच्यांतील ताण हें स्पष्टपणें दाखवतो कीं, कांहींहि करून क्रुश्चोव्हला थंडें युद्ध टिकवायचें आहे; मात्र त्याचें प्रत्यक्ष युद्धांतलें रूपांतर त्याला नको आहे. हा दुहेरी ताण ही गेल्या सालांतली एक महत्त्वाची घटना आहे. जागतिक परिस्थितीकडे पहाण्याचा लाल चीनचा दृष्टिकोन रशियापेक्षां वेगळा असण्याचीं कारणें तर उघडच आहेत. चीनची लोकसंख्या रशियाच्या तिप्पट आहे; तिपटीपेक्षांहि थोडी जास्तच. चिनी जनतेच जीवनमान रशियन जनतेपेक्षां खालच्या पातळीवर आहे. चीन रशियाच्या तीस वर्षें मागें आहे. क्रुश्चोव्हच्या रशियापेक्षां चीन अधिक दूर, एका बाजूला, एकाकी आणि (xenophobic) आहे. जागतिक जनमताची इतकी दिक्कत त्याला वाटत नाहीं. बाहेरच्या जगाची आणि अमेरिकेच्या सामर्थ्याची त्याला यथार्थ कल्पना नाहीं.

या दृष्टीनें पहातां लाल चीनची वृत्ति क्रुश्चोव्हपेक्षां हिटलरशीं मिळतीजुळती आहे. हिटलरलाहि पाश्चिमात्य राष्ट्रांच्या सामर्थ्याबद्दल व त्यांच्यांतील एकजुटीबद्दल अशीच तुच्छता वाटत होती. पण क्रुश्चोव्ह अमेरिकेचें सामर्थ्य जाणून आहे. उत्पादनाच्या अनेक क्षेत्रांत, त्याचप्रमाणें जीवनमान व लोककल्याण या बाबतींत अमेरिकेच्या पुढें आघाडी मारण्याची भाषा तो बोलत असतो. ही गोष्ट चमत्कारिक वाटेल, परंतु उघडपणें रशिया अमेरिकेचें अनुकरण करत आहे. त्याच्यापुढें अमेरिकेचाच आदर्श आहे. त्या मानानें चीन खूपच आत्मकेंद्रित व स्वतःच्या भविष्यकालीन श्रेष्ठत्वाबद्दल खात्री बाळगून असणारा वाटतो.

'सध्यां क्रुश्चोव्हच्या नेतृत्त्वाखालीं असलेली जागतिक साम्यवादाची फळी युद्धाविना साम्यवादी ध्येय गांठतां येईल असें प्रतिपादन करीत आहे. लोकशाही राष्ट्रांप्रमाणेंच आपल्या अस्तित्वाकरतां आणि अंतिम विजयाकरतां ही फळी स्वतःचें कर्तृत्व आणि इतरांच्या एकजुटीला पडलेल्या भेगांवर अवलंबून आहे. परंतु चीनचें नेतृत्व स्वीकारणाऱ्या साम्यवादी फळीचा मात्र युद्धाच्या अटळतेवर विश्वास आहे. जोंपर्यंत लोकशाही –तिला ते लोकशाही न म्हणतां भांडवलशाही किंवा साम्राज्यवाद म्हणतात– अस्तित्वांत आहे, तोंपर्यंत युद्ध टाळतां येण्याजोगें नाहीं असें त्यांचें म्हणणें आहे. तिसऱ्या जागतिक युद्धाचा शेवट साम्यवादाच्या जागतिक विजयानेंच होईल असा त्यांचा विश्वास आहे. निव्वळ थांबण्यानें– वाट पहाण्यानें– साम्यवादाचा विजय होणार नाहीं; युद्धानें मात्र नक्कीच होईल अशी त्यांची भूमिका आहे. क्रुश्चोव्ह, टिटो किंवा गोमुल्का यांना असें वाटत नाहीं.

'परंतु जागतिक परिस्थितीच्या मूल्यनिर्णयांतील ह्या वास्तव फरकानेंहि कम्युनिस्ट गटाचें ऐक्य व सहकार्य नष्ट होत नाहीं. निदान आत्तां तरी व नजिकच्या भविष्यकाळांतहि सम्यवादी गटाचें नेतृत्व रशियाकडेच राहील. ह्यामुळें तिसऱ्या महायुद्धाला तोंड फुटणें अशक्य होऊन बसेल. क्वेमॉय आणि मात्सु बेटांवरून महायुद्ध होण्याची भीति परवां-परवां घातली गेली होती, हें सोयिस्करपणें विसरलें जातें. अनेकांनीं अपेक्षा करूनहि युद्ध सुरू झालें नाहींच.

'पश्चिम बर्लीनमधली परिस्थिति याहून वेगळी नाहीं. चँग-कै-शेकवर आक्रमक, युद्धपिपासू म्हणून कितीहि शिव्यांचा भडिमार केला तरी चिनी कम्युनिस्टांना एवढें नक्की माहित आहे कीं आजच्या परिस्थितींत लाल चीनवर आक्रमण करणें चँग-कै-शेकला शक्यच नाहीं. तसेंच जर्मन कम्युनिस्टांनीं

ॲडनावरला दुसरा हिटलर म्हटलें व त्याच्यावर युद्धाची तयारी करत असल्याचा आरोप केला तरी ॲडनावर हा कांहीं दुसरा हिटलर नव्हे हें स्पष्ट आहे. हिटलरहून तो प्रत्येक बाबतींत वेगळा आहे, इतकेंच नव्हे गेल्या वीस वर्षांत युरोपमधल्या सत्तांचे परस्पर-संबंध संपूर्णतया बदलले आहेत. आणि हें हिटलरच्या भयंकर चुकीमुळेंच घडून आलें आहे.

'बर्लीनची परिस्थिति नजीकच्या काळांत आटोक्याबाहेर जाण्याइतकी चिघळेल अशी शक्यता आतां (सप्टेंबर १९६० च्या सुरवातीला) तरी कमी दिसते. इंग्लंड आणि अमेरिकेच्या मदतीनें पश्चिम जर्मन सरकार वास्तव परिस्थितींत काडीचा बदल करूं न शकणारीं प्रतिष्ठेच्या धोरणाचीं निदर्शनें बंद करेल अशी आशा धरण्यास जागा आहे. बिस्मार्क आणि हिटलरच्या दरम्यानच्या काळांत ज्याप्रमाणें बर्लीनचें रील्ड्शॉप्ट्स्टॅड्ट झालें होतें, तसें तें परत होण्याची शक्यता नजिकच्या भविष्यकाळांत तरी दिसत नाहीं. त्याचप्रमाणें पश्चिम जर्मनीच्या जनतेच्या स्वातंत्र्याचा बचाव इंग्लंड आणि अमेरिका करतोलच प्रा. कार्ल जॅस्पर्स यांच्या म्हणण्याप्रमाणें जर्मनांच्या पुढील प्रमुख समस्या राष्ट्रीय ऐक्य वा पुनरेकीकरण ही नसून स्वातंत्र्य टिकवणें व वाढवणें ही आहे.

'१९४५ सालापासून जगाचा रंगमंच झपाट्यानें रुंदावत गेला आहे व तेव्हांपासूनच थंड्या युद्धानें युरोपमधून आशिया, आफ्रिका आणि लॅटिन अमेरिका असा स्थानबदल केला आहे. पश्चिमी राष्ट्रांनीं इजिप्त व अरबस्तानांत कितीहि घोडचुका केल्या असल्या, फ्रेंचांनीं अल्जेरियांत सरळ-सरळ युद्धच सुरू केलें असलें, आणि नुकतेंच बेल्जमनें कॉंगोंत भयंकर चुका केल्या असल्या तरी आशियाई आणि आफ्रिकी नेत्यांना मुख्यत्वेंकरून आपल्या स्वातंत्र्याबद्दल, प्रतिष्ठे-बद्दल व जनतेचें कल्याण करण्याबद्दलच आस्था वाटत असल्याचें त्यांनीं प्रचंड बहुमतानें दाखवून दिलें आहे. पश्चिमी व साम्यवादी वर्चस्वापैकीं एका-चीहि निवड करण्याकडे त्यांचा कल नाहीं.

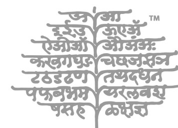
'स्वतंत्र आफ्रिकी राष्ट्रांच्या नेत्यांनीं कांगोंतील घडामोडीच्या वेळीं व यूनोच्या बैठकींतहि दाखविलेला नेमस्तपणा ह्याचाच पाठपुरावा करणारा आहे. जर पश्चिमी राष्ट्रांनीं त्यांना कांहीं हक्क नाकारले– हे हक्क ते पश्चिमी राष्ट्रांकडूनच शिकले आहेत- तर मात्र आफ्रिकी–आशियाई अरबी पुढारी मदतीकरतां रशियाकडे वळतील.

'रशियन स्पर्धेच्या भीतीनेंच केवळ आशियाई–अरबी–आफ्रिकी राष्ट्रांचे हक्क व प्रतिष्ठा मान्य करणें ही पश्चिमी राष्ट्रांची चूक होइल साम्यवादाच्या वाढत्या प्रभावामुळच पश्चिमी राष्ट्रं अधिक उदार दृष्टिकोण घेत आहेत अशी शंका थोडीफार फैलावलीहि आहे. साम्यवादाची भीति बाळगून नव्हे तर मानवी प्रतिष्ठेच्या व समतेच्या पश्चिमी कल्पनांमुळें घडून आलेल्या ऐतिहासिक बदलांची जाणीव ठेवून पश्चिमी राष्ट्रांनीं - आणि विशेषतः इंग्लंड व अमेरिका या दोन राष्ट्रांनीं आशियाई अरबी–आफ्रिकी जनतेच्या आशाआकांक्षांबद्दल एक प्रकारची समज दाखविली पाहिजे. असें झालें तर शांततामय सहअस्तित्वाच्या थंड्या युद्धानें स्वतःचा फायदा करून घण्याची कम्यु-निस्टांची आशा फोल ठरेल.'

खिडक्या दारें खोला

'फ्रॉइडच्या शिष्यांची मनोविश्लेषणाची प्रक्रिया खूप दिवस चालणारी आणि खर्चिकहि आहे. त्यामुळें अर्थात् खळबळ माजलेल्या मनांत प्रवेश करतां येतो, पण दुसरेहि कांहीं गट ह्या क्षेत्रांत आहेत त्यांत प्रामुख्यानें जुंग आणि ॲडलरच्या गोताबळ्याचा उल्लेख करावा लागेल. शिवाय कांहीं 'सर्वसंग्रही' माणसेंहि आहेत. तीं वेगवेगळ्या गटांच्या वेगवेगळ्या उपचारांचा उपयोग करत असतात. फ्रॉइडचा पंथ न अनुसरणारे दिवसेंदिवस अधिकाधिक प्रमाणांत औषधांच्यावर अवलंबून राहत आहेत. येत्या दहाएक वर्षांत ह्या औषधोपचारांचा खूपच प्रसार झालेला आपल्याला पहायला मिळेल. ह्या उपचारांचा ढोबळ फायदा म्हणजे उपचारांना लागणारा कमी वेळ.

'ह्यांतील सर्वांत उल्लेखनीय औषध म्हणजे डी–लायसर्जिक ॲसिड डाय एथिलॅमाइड् किंवा LSD २५. हें औषध हॉफ्मन् आणि स्टोल यांनीं प्रथमतः १९३८ सालीं तयार केलें. पॉविक मेंटल हॉस्पिटलच्या तीन डॉक्टरांच्या मतें : 'लहान प्रमाणांत हें औषध इंजेक्शनच्या स्वरूपांत दिलें असतां, माणसाच्या





मानसिक जाणिवेंत बदल होऊन दबलेल्या आठवणी व इतर अनेक निश्चेतन घटना त्याला स्पष्टपणें आठवूं लागतात.'

'ह्या औषधाला सामान्यतः LSD म्हटलें जातें. ह्यामुळें उपचारदृष्ट्या अतिशय महत्त्वाचे ठरणारे अनेक चमत्कारिक अनुभव येतात. हें औषध तोंडावाटें वा इंजेक्शननें दिल्यानंतर वीस ते पन्नास मिनिटांच्या अवधींतच त्याच्या क्रियेचीं लक्षणें दिसूं लागतात. सर्वांत लोकर दिसून येणारी क्रिया म्हणजे भावनांचें उद्दीपन. उपचार घेणाऱ्या प्रत्येक तिघांपैकीं एकजण कोणीतरी आपल्याला गुदगुल्या करत असल्यानें बेफाट हंसत सुटतो. हें हंसूं त्याला आवरतां यत नाहीं. तसेंच तो रडूंहि लागतो किंवा ओरडतो. परंतु ह्या प्रतिक्रिया हलकें हलकें ओसरतात व अधिक खळबळजनक व्यक्तिगत अनुभव त्यांची जागा घेतात. औषधाचा अंमल माणसावर चढत जातो.

'हे नंतरचे अनुभव औषध घेतल्यापासून पाऊण तासानें किंवा पावणेदोन तासांनीं येऊं लागतात व ते अर्धा तास किंवा कांहीं बाबतींत कित्येक तासहि टिकतात. रक्त चेहऱ्यांत जमा होणें, श्वासोच्छ्वास जलद होणें किंवा डोळे समोरच्या अदृश्य चित्रांवर रोखले जाणें यासारख्या गोष्टींनीं माणसाला होणारा त्रास व्यक्त होतो. कधीं कधीं LSD बरोबरच मेथेड्रिनचेंहि इंजेक्शन दिलें जातें ह्या मेथेड्रिनमुळेंच माणसाला नेहमीं न वाटणाऱ्या गंभीरता, उदासीनतेसारख्या भावना अनुभवास येतात.

'LSD च्या ह्या अनुभवाच्या वेळीं— म्हणजे साधारणपणें चार ते पांच तास— अंथरुणावर पडून राहणेंच माणसाला बरें वाटतें. परंतु LSD चा अंमल मनात येइल तेव्हां उतरवतां येतो. LSD चा उपचार बंद खोलींत शांत वातावरणांत केला जावा. कारण उपचारकाचा आधार तेथें जाणवतो व माणसाला सुरक्षित वाटतें. कांहीं माणसें अतिशय रानटीपणें वागूं लागतात व त्यांना स्वतःला आवरतां यत नाहीं. खूप काळपासून दाबून ठेवलेल्या गोष्टी एकदम मोकळ्या होतात, त्यामुळें एखाद्वेळेस माणूस किंचाळतो वा मोठ्यांदा रडतो. त्यामुळें त्याच्या मनाचा तोलहि जातो व मनांतील खळबळीमुळें तो आदळआपट किंवा तसल्या स्वरूपाचें आचरण करणें शक्य असतें. एखाद्याला नुसतेंच दिसेल तें मोडून टाकावेंसें वाटेल. मानसिक विकृतीचीं लक्षणें मोठें प्रमाण धारण करतात व माणूस काळजींत असल्याप्रमाणें थरथरूं लागतो वा त्याला घाम सुटतो.

'कित्येकजण माणसाच्या सहवासाची इच्छाहि व्यक्त करतात. एकटें राहण्याला ते चक्क नकार देतात. डॉक्टर, नर्स किंवा मित्र जवळ नसला तर ते जास्ती अस्वस्थ होतात. मात्र कांहीं थोडक्या लोकांना दुसऱ्याची उपस्थिति सहन होत नाहीं. ते एकटेच गप्प बसून राहणें पसंत करतात. अशा बाबतींत औषधाचा उपयोग उपचार म्हणून फारसा होत नाहीं. पांच ते दहा मिनिटांच्या अवधीनें येणाऱ्या 'लाटा' म्हणजे औषधाच्या अंमलाची पराकाष्ठा. सामान्यतः अनुभव येत असतांनाच माणूस ते सांगूं शकतो. परंतु कधीं-कधीं वाक्शक्ति कमी झाल्याचीं व संपूर्णतः नाहींशी झाल्याचीं उदाहरणेंहि आढळतात. अशीं माणसें औषधाचा अंमल उतरल्यानंतर आपले अनुभव सांगूं शकतात. (बायकांच्या बाबतींत ऋतुस्रावाच्या वेळीं अधिक स्रावामुळें होणारा आरंभीचा त्रास परत एकदां अनुभवास येतो. एथिनिल ओस्ट्रॅडिऑलनें ह्याचें नियमन करतां येतें.)

'LSD चा अंमल दारूच्या अंमलाशीं मिळताजुळता आहे अशी कांहींची कल्पना आहे. हें थोडें-फार बरोबर आहे. परंतु एक गोष्ट ध्यानांत ठेवायला हवी. ती अशी कीं खूप दारू पिऊन झिंगलेला माणूस आपली जाणीव हरवून बसतो, परंतु LSD च्या अंमलाखालच्या माणसाचें तसें मुळींच होत नाहीं. त्या विशिष्ट वेळीं जरी थोड्याशा प्रमाणांत वास्तवतेपासून दूर गेलेला असला तरी नंतर तो आपले अनुभव अतिशय तपशीलवारपणें सांगूं शकतो. तो स्वतःला निरखूं शकतो व शिवाय आपण पहात असलेल्या मानसिक प्रतिमांच नियमनहि करूं शकतो. निदान ही एक आदर्श अवस्था आहे. कारण कांहींना मानसिक घटनांच्या लोंढ्यापुढें आपण अगतिक असल्यासारखेंहि वाटतें. आणि माणूस जर त्या लोंढ्यांत वहात गेल्यासारखा होईल व नंतरहि आपले अनुभव जर त्याला सांगतां आले नाहींत तर उपचार अयशस्वी





झाले आहेत असें समजावें. ते ताबडतोब थांबवावेत. कारण मानसिक विकृतीनें त्याला गिळून टाकलेलें असतें.

' मानसिक प्रतिमांचें दर्शनहि अनेकवेळां होतें. कालातीत विश्वांतहि माणूस प्रवेश करूं शकतो. (ही मेस्कॅलिनची प्रतिक्रिया आहे ह्या प्रतिक्रियेंत रस वाटून अल्डस् हक्स्लेनें The Doors of Perception ह्या पुस्तकांत त्याबद्दल खूप लिहिलें आहे.) आपण इजिप्तमध्यें आहोंत असेंहि त्याला वाटेल. एका बाईला तर जीववस्तूच्या संपूर्ण उत्क्रांतीचा अनुभव आला. आणखी एका वेळीं तिला आपण अर्ध-पशु अर्ध पक्षी आहोंतसें वाटलें. एका रोमन कॅथॉलिक आयरिश तरुणाला आपल्या शेजारीं प्रत्यक्ष ख्रिस्त बसला आहेसें वाटलें.

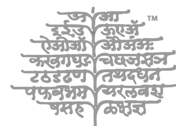
' ह्या असल्या अनुभवांत ओळख पटवण्याच्या व प्रतिमा आरोपित करण्याच्या मानसिक क्रियेची यंत्रणा स्पष्ट दिसते. ओळखीच्या माणसाशीं किंवा स्वतःच निर्माण केलेल्या एखाद्या मानसिक प्रतिमेशींहि माणूस अशा वेळीं एकरूपता अनुभवूं शकेल. मीच माझी आई आहे असेंहि त्यांना वाटूं शकतें किंवा आपला जन्म होत आहे असा अनुभव त्यांना येतो. प्रसूतिसमयींच्या सर्व वेदना व हालचालीहि ते अनुभवतात. प्रतिमांचा आरोप करतांना डॉक्टर आपले वडील किंवा आपली आई आहे व नर्स ही आपली बहीण आहे असल्या चमत्कारिक गोष्टींवर तो विश्वास ठेवतो. ममता किंवा राग यांच्याशीं निगडित घटनाहि अवास्तव प्रमाणावर घडतात. त्यांत डॉक्टर आई किंवा वडील बनतात व नर्स बहीण बनते. आईवडिलांशीं आपलें नातें नक्की करण्यास ह्यामुळें माणसास मदत होते.

एकाला आपण लहान आहोंत आणि आपला एक हात आई व दुसरा हात वडील ओढत आहेतसें वाटलें आपल्या डोक्याभोंवतीं लोखंडी पट्टा आहे आणि पाठ आणि खांदे साखळदंडानें जखडलेले आहेतसें वाटलें. 'मला इतकें दुःख होत होतें कीं, परत तोच अनुभव घ्यायला मी मुळींच तयार नाहीं ' असें ती म्हणाली. ह्या अनुभवामुळें आपल्या समस्या सुटण्यास मदत होईल असेंहि तिला प्रामाणिकपणें वाटलें.

' बालपणीच्या विसरलेल्या आठवणी परत जगणें ही अर्थात् अतिशय दुःखदायक गोष्ट आहे. तरी कोणाच्याहि प्रतिक्रियेची उत्कटता वा प्रतिमा दुसऱ्या कुणाशींहि जुळत नाहीं. ह्याचें कारण अगदीं सोपें आहे. आपला प्रत्येकाचा जीवनविषयक अनुभवच भिन्न आहे. ह्या प्रतिक्रिया वेदना देत असल्या तरी उपचारदृष्ट्या अतिशय मूल्यवान् असल्यामुळें वेदना अल्पकाळ सहन करणें योग्यच ठरेल शारीरिक बदलाच्या अनुभूतीमुळें कांहीं प्रमाणांत नैर्व्यक्तीकरण होणें स्वाभाविक आहे. हें नैर्व्यक्तीकरण सामान्यतः तात्कालिक असलें तरी तें अधिक मूलगामी व तीव्र असण्याचीहि शक्यता असते. कित्येकांना आपण इतरांहून वेगळे बनलों असल्यासारखें वाटतें. व ही जाणीव कांहींना पूर्वी झाली असली तरी कांहींना ती अगदीं नव्यानच व प्रथमतःच होते

' परंतु LSD हा कांहीं असले अनुभव माणसाला घ्यायला भाग पाडण्याचा निव्वळ एक उपाय नाहीं. अधिक विश्लेषणानें वेगवेगळया माणसांना येणाऱ्या अनुभूतींतील साम्य शोधून काढतां येईल. LSD घेतल्यावर माणसाची होणारी प्रतिक्रिया आधींच सांगतां येईल काय ? नाहीं. तशीं खात्रीलायक लक्षणें तरी निदान आज दिसत नाहींत. कांहींना अतिशय त्रासदायक अनुभूतींत बुडाल्याप्रमाणें वाटतें तर कांहींना अधिक आराम वाटतो व फक्त थोड्या प्रमाणांत भीति व मानसिक अस्वस्थता अनुभवास येतात. ह्या आरंभीं आराम वाटणाऱ्या माणसांवर उपचार तसेच चालू ठेवले तर कधींतरी अचानक त्यांच्या भूतकालीन आठवणी बांध फोडून बाहेर येतात.

' पांच वर्षांत सॅंडिसन व व्हाइटलॉ या दोन डॉक्टरांनीं शंभर रुग्णांवर LSD चे उपचार केले. त्यांचे रुग्ण मुख्यतः प्राथमिक चिंतेमुळें येणारी विकृति, मिश्र चिंता, व्यग्रतेमुळें येणारी विकृति, हिस्टेरिया, कामविषयक विकृतीनें आजारी होते. एकूण एकसष्ट रुग्णांची परिस्थिति सुधारली. त्यांतले कांहींतर संपूर्णपणें बरेहि झाले. बत्तीस जणांना उपचाराचा विशेषसा फायदा झाला नाहीं अनेक कारणास्तव सात जणांची प्रतिक्रिया हिशेबांत धरतां आली नाहीं. म्हणजे LSD च्या उपचारांचा थोडाफार फायदा बहुसंख्य रुग्णांना होतोच. psychotic, psychopathic व भाव-





निकटच्या अपक्व रुग्णांवर LSD चे उपचार करणें निश्चितपणें धोक्याचें नाहीं असें डॉ Bierer यांनीं Royal Society of Medicine समोर व्याख्यान देतांना सांगितलें आहे. ह्या समस्येच्या आपल्या संशोधनाचा उल्लेख करून ते म्हणाले, ' रोग तीव्र असूनहि एक केस सोडली तर मुळींच अपघात झालेले नाहींत. ही एक केस एका मुलीची होती. तिनें आत्महत्या केली परंतु त्यावेळीं तिच्यावर LSD चा अंमल चढलेला नव्हता प्रियकराच्या नकारानें आवेगांत तिनें आत्महत्या कली. आत्महत्या करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या रुग्णांतले सगळेच बरे झाले. एक तर आणखी नशाखोर होता. परंतु तोहि बरा झाला. '

' LSD उपचारांवर पुरेसे प्रयोग अद्याप होण्यास वेळ आहे. मानसिक रुग्णांच्या वेगवेगळ्या जातींवर त्यांचा परिणाम कोणत्या प्रकारचा होतो याबाबत शास्त्रज्ञांना अजून कितीतरी ज्ञान गोळा करावें लागल म्हणून आत्तांच त्याला ' अद्भुत ' वगैरे विशेषणें लावणें योग्य होणार नाहीं. परंतु योग्य परिस्थितींत हें औषध उपचार म्हणून यशस्वी ठरूं शकतें. याकरतां पुष्कळ वैद्यकीय पुरावा आज जमा झालेला आहे. ह्या पुराव्याच्या बळावरच एक गोष्ट सर्वांनाच मान्य करावी लागेल कीं हें औषध म्हणजे माणसाच्या मनांत शिरण्याचा एक नवा मार्ग आहे व हा मार्ग भविष्यकाळीं अतिशय रहदारीचा असेल. '

आध्यात्मिक मानले गेलेले अनुभव व LSD सारख्या औषधांच्या प्रभावाखालीं येणारे अनुभव यांतील साम्य व फरक सांगण्याचें अवघड काम आपोआपच विचारवंतांपुढें उभें ठाकलें आहे. विचाराला चालना म्हणून लंडनच्या Rationalist Press Association तर्फे प्रकाशित होणाऱ्या The humanist ह्या मासिकाच्या डिसेंबर १९६० च्या अंकांतील रॉबर्ट ग्रीसेन यांच्या लेखांतील निवडक उतारे वर दिले आहेत.

राजकीय पक्षांचा पक्षाघात

राजकीय पक्षांची आपसांतली लठ्ठालठ्ठी सर्वत्रच चाल आहे. कोणालाच जनतेबद्दल सोयरसुतक नाहीं. महत्त्व आहे, फक्त सत्तेला. लोकशाहि पद्धतींत सत्ता मतदानानेंच मिळते व मतें देण्याचा अधिकार जनतेला आहे म्हणून फक्त त्यावेळीं नि तेवढ्यापुरतें काय तें जनतेची हांजीहांजी करावी लागत. तेंसुद्धां लहान पोरासारखें कशाचें तरी आमिष दाखवून मतें लुबाडण्याचे खेळच सगळीकडे खेळले जातात. म्हणून सुबुद्ध माणसें सूज्ञपणें मतदान टाळतात पक्षवाल्यांना वाटतें ह्या लोकांना आपल्या राजकीय हक्कांचो जाणीव नाहीं. वास्तविक पहातां राजकीय अधिकारांची जाणीव त्यांच्याइतकी दुसऱ्या कुणालाच नाहीं. घटकाभर पक्षवाल्यांचें कबूल केलें तरी जनतेंत राजकीय शिक्षण फैलावण्याकरतां पक्ष काय करत आहेत, हा प्रश्न राहतोच.

श्री. वॉल्टर फ्लिअेस् हे लंडनच्या मजूर पक्षाच्या राजकीय शिक्षण उपसमितीचे एक सभासद आहत. socialist commentary च्या डिसेंबर १९६० च्या अंकांत त्यांनीं ह्याच समस्येचें विवेचन केलें आहे. त्यांच्या लेखांतील कांहीं उतारे :

' मजूर पक्षाला रोग जडला आहे. पक्षांतल्या पक्षांत होणारे हैड्रोजन बाँब व पक्षाच्या जाहिरनाम्यांतील चौथ्या कलमावरील गरमगरम वाद हीं ह्या रोगाचीं नुसतीं लक्षणें आहेत. रोगाचें निदान करायचें असेल तर आपण स्वतःलाच कांहीं प्रश्न विचारायला हवेत. कोणत्याहि लोकशाही प्रवृत्तीच्या व निरोगी दृष्टिकोनाच्या पक्षाचें धोरणविषयक प्रामाणिक व सडेतोड मत भावनांनीं थबथबणाऱ्या आणि भांडणानें धुसफुसणाऱ्या गोष्टींनीं कसें बरबटलें जातें ? कां ?

' असें होण्याला अनेक कारणें आहेत. मागच्या निवडणुकीनें आणलेली निराशा हें कदाचित् सर्वांत प्रमुख कारण असूं शकेल. नंतर आपल्यांत नेतृत्वविरोधी गट आहेत ते आपल्या सुसंघटित चळवळींकरतां हाताला येईल ती काठी उचलयला टपलेले असतात. प्रथमतः त्यांनीं चौथ्या कलमाची काठी बनवली, नंतर संरक्षणविषयक धोरणाची काठी बनवली आणि आतां हॅरोल्ड विल्सनसाहेब आपल्याला सांगत आहेत कीं, ' संरक्षण हा मजूर पक्षासमोराल प्रश्नच नव्हे ' म्हणून. नंतर आपल्यांत कांहीं अनिर्बंध महत्त्वाकांक्षा बाळगणारे सहकारी आहेत. संधी मिळाली रे मिळाली कीं ते टेलिव्हिजन कॅमेऱ्यासमोर घुसतात आणि आपल्या कळ लावणाऱ्या पत्रांच्या नकला सगळ्या वर्तमानपत्रांकडे पाठवायला विसरत नाहींत.





परंतु ह्या आजाराचें सर्वांत खोल रुजलेलें एक कारण म्हणजे पक्षांतला राजकीय शिक्षणाचा ठणठणाट. हें कोणीच नाकबूल करू शकणार नाहीं. जनतेंतहि राजकीय शिक्षणाचा अभाव तितकाच आहे. पण तूर्त आपण फक्त पक्षांतर्गत राजकीय शिक्षणाचाच तेवढा विचार करणार आहोंत. अर्धसत्यें, विकृत सत्यें आणि पोकळ घोषणा ह्यांच्या वावड्या सगळीकडे उडत आहेत. त्यांच्यावर विश्वासहि पण ठेवला जात आहे. ही वस्तुस्थिति आहे. हें असें असण्याचें कारण काय ? मला वाटतें दुसऱ्या एका वस्तुस्थितीनें ह्या पहिल्या वस्तुस्थितीचें स्पष्टीकरण करतां येईल. आंतरराष्ट्रीय व आर्थिक समस्यांचें गुंतागुंतीचें स्वरूप व पक्ष घटनेसारख्या गोंधळांत पाडणाऱ्या गोष्टी समजून घ्यायला लोकांत पुरेशी समज नाहीं. ही समज आपल्यांत आणायची इच्छा त्यांना नाहीं. किंवा त्यांना त्याचा कंटाळा आहे. परंतु थोडासा विचार करण्याला कुणाचेंच मन घेत नाहीं.

'आतां आपण वस्तुस्थितीकडे एक दृष्टिक्षेप टाकूं या. राष्ट्रीय कार्यकारिणीनें काढलीं धोरणविषयक पत्रकें खरोखरीच कुणीं वाचलीं आहेत ? पक्षाच्या सामान्य सभासदांनीं तर तीं वाचलेलीं नाहात हें नक्कीं. राजकीय शिक्षण अधिकाऱ्यांना तरी ह्या सरासरी ज्ञानापेक्षां अधिक ज्ञान असावें. परंतु नुकत्याच भरलेल्या राजकीय शिक्षणाधिकाऱ्यांच्या शनिवार-रविवारच्या वर्गांत फक्त दहा टक्के अधिकाऱ्यांना ह्या पत्रकांचा आशय माहित होता. आणि तोहि अर्धाकच्चाच. सामान्य सभासदाला तर इतका वेळच नसतो. मग त्याच्या आवडत्या सात्ताहिकांत ह्या महत्त्वाच्या समस्येवर ज्या चुरचुरीत सनसनाटी भाषेंत चार-पांच ओळी येतील त्यावरूनच आपलें ठाम मत तो बनवेल. अन् हें त्याला पुरेसें होतें. उदाहरणार्थ सार्वजनिक मालकीच्या प्रश्नाबाबत तो असें वाचतो कीं, 'उद्योगधंदे आणि समाज ह्या शीर्षकाखालीं निघालेलें मजूर पक्षाचें धोरणपत्रक स्वीकारणें अशक्य आहे. कारण सरकारनें शेअर विकत घेणें म्हणजे भांडवलवाल्यांबरोबर चोरीच्या मालांत भागी घेण्याप्रमाणें आहे.' किंवा तो असें वाचतो कीं, 'आम्हांला सुधारणा केलेला भांडवलवाद नको आहे. आम्हांला समाजवाद हवा आहे.' बस् झालें. आणखी अभ्यास करावा. पत्रांत खरोखर काय म्हटलें गेलें आहे तें पहावें किंवा त्यावर थोडा विचार करावा ह्याची गरजच त्याला भासत नाहीं. त्यापेक्षां वाचलेल्या ह्या चार ओळी लक्षांत ठेवणें सोपें असतें. त्या दुसऱ्या कुणाला तरी सांगतांहि येतात. त्यांना तिखटमीठ लावतां येतें, आणि तेवढयावर ठरावाहि पसार करतां येतात.

'गोंधळलेल्या विचारांचा उकिरडा, अर्धसत्यें आणि अस्पष्ट भावना म्हणजे संधिसाधु घोषणावादी लोकांना सुपीक जमिन वाटते. ह्या स्वस्त्या घोषणा 'चोरीचा माल', 'पाणचट' वगैरेसारख्या शब्दांशीं निगडित झालेल्या भावना—हें सगळें जर आपण आपल्यापासून दूर ठेवूं शकलों तर मग पक्षांतल्या पक्षांत कितीहि वादंग माजलें तरी त्यापासून अपाय होणार नाहीं राजकीय शिक्षणाचा अधिक प्रसार झाला तर टेलिव्हिजनवरच्या मुलाखती आणि वर्तमानपत्रांनीं उचललेल्या गोष्टी यांचा सनसनाटीपणा खूपच कमी होईल.

'राजकीय शिक्षणाच्या यक्षिणीच्या कांडीनें पक्षासमारच्या सर्व अडचणी नाहींशा होतील असा मात्र याचा अर्थ नाहीं. परंतु हा एक उपचार आहे आणि यामुळें विनाशक कृमींना तोंड द्यायला शरीर अधिक प्रतिकारक्षम अधिक निरोगी बनेल.

'राजकीय क्षेत्रांत लोकांना स्वतःच्या बुद्धीनें चालायला लावणें, इतका राजकीय शिक्षणाचा अर्थ सोपा आहे. त्यामुळें लोक गंभीर वाचनास प्रवृत्त होतील; त्यांच्या मनांत घोषणांबद्दल निरोगी संशय निर्माण होईल; लोक अधिक मनमोकळे होतील; वस्तुस्थिति जाणून घेण्याबाबत ते आग्रहशील बनतील; वस्तुस्थिति व कपोलकल्पित घटना वस्तुनिष्ठ वार्ता आणि व्यक्तिगत मतें यांतील फरक त्यांना कळेल. राजकीय शिक्षणाच्या अधिक प्रगत अवस्थेंत जगांतील प्रत्येक घटनेवर मत प्रदर्शित करण्याच्या आग्रहापेक्षां कधींकधीं आपलें अज्ञान कबूल करणेंच बरें असतें, हा बुद्धीचा प्रामाणिकपणा त्याच्यांत येईल.

'या दृष्टीनें राजकीय शिक्षणाची आवश्यकता पूर्वीहि होती आणि आतांहि आहे. परंतु पूर्वी राजकीय कार्यकारिणी अधिवेशनांत आपलें धोरण मान्य होण्याकरतां

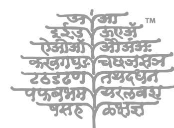
ठरीव मतांवर विसंबून असे. मग पक्षाच्या सामान्य सभासदांना हें धोरण समजो वा अमान्य असो त्यामुळें त्यांचें कांहीं जात नसे. ह्या वस्तुस्थितीमुळें राजकीय शिक्षणाची तशी निकड कुणालाच भासत नसे. अनौद्योगिक बाबतींत ट्रेड युनियन्सनींहि बहुशः मजूर पक्षाच्या धोरणांत हात घालण्याचा प्रयत्न कधीं केला नाहीं. राजकीय नेत्यांना पाठिंबा देण्याची प्रथाच त्यांनीं पुढें चालवली. ह्याचा परिणाम असा झाला कीं राजकीय शिक्षणाबाबत कुणींच डोकें दुखवून घेतलें नाहीं. ट्रान्स्पोर्ट हाऊसमध्यें कुठेंतरी चर्चांचीं टिपणें घेत नेहमींच कुणीतरी बसलेलें असायचें, आणि राजकीय शिक्षणाबाबत कांहींतरी करण्याचीं व आंकडेवारीवजा माहिती गोळा करून पाठवण्याचीं पत्रकें मधूनमधून पक्षाच्या शाखांना पाठवलीं जायचीं. याखेरीज आणखी दरवर्षी उन्हाळ्यांत वर्गहि चालवले जातात. लंडनची शाखा याहून वेगळें आणखी कांहीं करते. परंतु तरी या प्रयत्नांनीं गाभ्यापर्यंत हात पोंचत नाहीं.

'तीन अंगानीं राजकीय शिक्षण अधिक बळकट करतां येईल. (१) चर्चामंडळांत भाग घेण्याकरतां लोकांचीं मनें वळवण्यासाठीं सर्व आधुनिक उपाय योजून राजकाय शिक्षणाचा अधिक प्रचार व्हायला हवा; कारण कांहीं झालें तरी टेलिव्हिजन आणि आजच्या अनेक मोहांशीं आपल्याला स्पर्धा करायलाच हवी. (२) एकदां लोकांना ह्यांत रस निर्माण झाला कीं मग हें कार्य सुसंघटित करावें लागेल. बैठकीकरतां निव्वळ स्थळ-काळ आणि वक्ता ठरवूनच भागणार नाहीं. ह्या बैठकी सुखकर वातावरणांत होतील व लोकांना त्यांत वाटणारा रस कायम राहील, याकडे लक्ष पुरवायला हवें. (३) अगदीं साध्यासुध्या समस्यांपासून सुरवात करून नंतर क्रमानें अधिक गुंतागुंतीचे प्रश्न चर्चेला येतील अशा बेतानें प्रत्यक्ष राजकीय शिक्षणाची योजना आंखून तिची अंमलबजावणी केली पाहिजे.

' राजकीय शिक्षण हें एक अतिशय जिवंत, उत्साही कार्य आहे. त्यांत व्यक्तिगत संबंधांचा वांटा अतिशय मोठा आहे. उत्साही लोकांच्या टोळीनें त्या विभागांतील चिटणीसांशीं देशांतील इतर सर्व क्रियाशील सभासदांशीं संधान ठेवून कार्य अधिक उत्साहित करण्याकरतां व लोकांचे पूर्वग्रह मोडून काढण्याकरतां सर्वत्र भटकावें. चर्चामंडळाच्या सर्व अंगांचें या टोळींतील प्रत्येकाला चांगलें ज्ञान असावें. असल्या स्वरूपाच्या कार्यांत स्वयंसेवकांच्या मदतीवर जोंपर्यंत आपल्याला विसंबून रहावें लागेल, तोंपर्यंत राजकीय शिक्षणाधिकाऱ्याशीं व्यक्तिगत संबंध असणें विशेष महत्त्वाचें आहे. कारण हें काम अतिशय दुःसाध्य आहे. समजूतदारपणा व उत्तेजन यांची तिथें अव्याहत आवश्यकता असते. त्याकरतां पक्षीय राजकारणांत शिस्त आणावी लागेल, नेहमींच्या सभांची पद्धति सुधारावी लागेल आणि लोकांना जवळपास माहितहि नसलेल्या गोष्टींत त्यांना रस निर्माण करावा लागेल, - आणि हें सर्वांत अवघड आहे. शिवाय त्याच्या कामाला नेहमींच विरोध होत राहील. हा विरोध दोन बाजूंनीं येईल : आपल्याच पक्षांतील जुने-नवे नोकरशाही वृत्तीचे लोक — दोन्ही बाजूंचीं मतें संपूर्णतः व प्रत्येक तपशीलासह सभेंत वाचून दाखवलीं पाहिजेत, त्याशिवाय सभाच होऊं शकत नाहीं अशी कल्पना असलेले; गंभीर विचारांचें सोयरसुतक नसलेले पण संधी साधून गळ टाकून बसणारे — हे लोक जास्ती धोकेबाज आहेत. परंतु ह्याचकरतां पत्रक नुसतें सभेंत वाचून व त्याच्या आशयाची प्रत्येकानें नोंद घेऊन भागणार नाहीं; व्यक्तिव्यक्तीमध्यें प्रत्यक्ष संबंध व मिशनरी वृत्ति यांची आज अतिशय जरूर आहे.

" याकरितां हें काम करण्यास योग्य वातावरण असलेलें व जिथें राजकीय शिक्षण अधिकारी तयार करतां येतील अशा कायम स्वरूपाच्या वसतिगृहात्मक महाविद्यालयाची आज नितांत आवश्यकता आहे. याखेरीज देशभर सर्वत्र शनिवार-रविवारीं चालणारे राजकीय शिक्षणाचे वर्ग उघडावेत. स्कँडेनेव्हियांतील कांहीं पक्षांनीं, जर्मनींत लोकशाही समाजवादी पक्षानें व इस्राएलमध्येंहि अशीं महाविद्यालयें उघडलीं आहेत. यांतील कांहींना तर सरकारी मदत मिळते व तिचा विनियोग ते तेथील लोकांच्या राजकीय शिक्षणाकरतां करतात. हॅंबुर्गच्या राजकीय शिक्षण संघटनेचा अहवाल व अभ्यास-कार्यक्रम असलेलें एक छोटेसें पुस्तक माझ्या हातीं पडलें आहे. ह्या एकाच गांवांत गेल्या वर्षभरांत अकरा हजार विद्यार्थ्यांनीं अभ्यास मंडळें चर्चा, शनिवार-रविवारचे वर्ग किंवा नुसतीं व्याख्यानें ह्यांत भाग घेतला.

अनुक्रमणिका





ह्या कांहीं वर्षांत आपल्या राष्ट्रीय कार्यकारिणीनें पुष्कळ धोरण-पत्रकें हवेंत सोडलीं आहेत. शेवटचें संरक्षणविषयक एक पत्रक सोडलें तर बाकीचीं सगळीं वार्षिक अधिवेशनांत मान्य होऊन गेलीं आहेत. हीं धोरणें आणि त्या मागचीं कारणें जाणून घेण्याबद्दल पक्षांतील कुणालाहि रस वाटेल, असें कांहींतरी केलें पाहिजे. हें नवें ज्ञान पक्षाच्या सर्व थरांत पोंचेपर्यंत पक्षाचा रोग बरा होणार नाहीं.

माओ–त्से–तुंग :
महंमद तुघ्लकाचा चिनी अवतार

कम्युनिस्ट गटांत लाल चीनचें व रशियाचें फाटलें आहे, असे तर्क आज नेहमींच ऐकूं येतात. परंतु याच्या बुडाशीं काय आहे, तें कधींच स्पष्टपणें व वस्तुनिष्ठपणें सांगितलें गेलें नाहीं. Institute for the study of U. S. S. R. च्या Bulletin च्या नोव्हेंबर १९६० च्या अंकांत असें विश्लेषण करणारा श्री. ए. कॅशिन् यांचा एक अभ्यासपूर्ण लेख आला आहे:

'चीन आणि रशिया यांच्यांत गंभीर तात्त्विक मतभेद आहे. हे मतभेद प्रामुख्यानें आजच्या काळांत युद्ध टाळतां येणें शक्य आहे कीं नाहीं या विषयावरील आहेत आणि रशियापेक्षां आपण अधिक लढाऊ असल्याचें चिनी कम्युनिस्टांनीं सिद्ध केलें आहे. चालू शतकाच्या दुसऱ्या–तिसऱ्या दशकांत माओत्से-तुंगनें पुढें मांडलेलें हें लष्करी तत्त्वच ह्या मतभेदास कारणीभूत आहे. हें तत्त्व आज जुनेंपुराणें झालें आहे असें चिनी लोकांना अजुनी वाटत नाहीं.

'सेप्टेंबर महिन्यांत माओ त्से तुंगच्या निवडक साहित्याचा चौथा खंड प्रकाशित झाला आहे. त्यांतहि त्यानें आपलें हें तत्त्व जोरदारपणें मांडलें आहे. माओ त्से-तुंगच्या मतें 'साम्राज्यशाहीचा वाघ हा एका (strategic) अर्थानें निव्वळ कागदी वाघ आहे, परंतु दुसऱ्या (tactical) अर्थानें तो अतिशय भयंकर पोलादी वाघ आहे.' हें सूत्र संक्षिप्तपणें चिनी लष्करी तत्त्वाचा सबंध आशय सांगतें. भविष्यकालीन युद्ध जरी जनतेचें व मोठ्या प्रमाणावरील युद्ध असलें तरी रशियन अंदाजापेक्षां तें अधिक काळ चालेल, असें माओत्से-तुंगला वाटतें. त्याच्या मतें कोणतेंहि युद्ध निव्वळ लष्करी युद्ध नसतें. 'युद्ध हें वेगळ्या उपायानें चालविलेलें राजकारण असतें' हें त्याला मान्य नाहीं. युद्ध हें राजकारणाचेंच एक रूप आहे, असें तो म्हणतो. त्यामुळें अर्थातच युद्धाचीं निर्णायक कारणें निव्वळ राजकीयच असूं शकतील. आणि राजकीय व तात्त्विक कारणांपुढें निव्वळ लष्करी कारणें नेहमींच गौण समजलीं पाहिजेत. ह्या दोन कारणांना माओ जें महत्त्व देतो तें खालील तीन मुद्द्यांवरून स्पष्ट होतें.

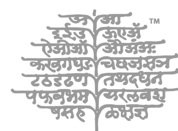
१. लोकांची व सैन्याची (कारण सोशलिस्ट सैन्य हा जनतेचाच एक भाग आहे) राजकीय नीतिमत्ता.

२. काळ. हा नेहमीच सोशलिस्ट सैन्याच्या फायद्याचा असतो आणि लागोपाठ tactical अपयश पदरांत पडलें तरी अंतिम strategical श्रेष्ठतेची हमी घेतो.

३. प्रदेश. पूर्वीच्या दोन घटकांचा जास्तींत जास्त फायदा उठविण्याच्या दृष्टीनें अत्यावश्यक.

'युद्ध झाल्यास आपल्या विजयाबद्दल माओ त्से-तुंगला इतकी खात्री कां आहे, हें ह्या तीन मुद्द्यांवरून ध्यानांत यावें. या तीन मुद्द्यांत पहिला अर्थात् सर्वांत अधिक निर्णायक आहे आणि मार्क्सिस्ट तत्त्वज्ञानाप्रमाणें, समाजवादी राष्ट्रांचा युद्धांतील उद्देश दुसऱ्याला गुलाम बनवण्याचा नसून सर्व कामगारांची व मानवतेची मुक्ति हा असेल तरच राजकीय नीतिमत्ता उच्च राहूं शकते. म्हणून साम्राज्यवादाचें स्वरूप आतां बदलत असेल ह्या कल्पनेलाहि चिनी लोक कट्टरपणें विरोध करत आहेत. साम्राज्यवादाचें स्वरूप बदलत असण्याच्या निव्वळ शक्यतेनेंहि माओचें लष्करी तत्त्व कोसळतें. म्हणून हा चिनी नेता निव्वळ लष्करी कारणें मागें सारत आहे किंवा लष्करी कारणें प्रत्यक्षपणें तात्त्विक व राजकीय कारणांवर अवलंबून आहेत असें प्रतिपादन करत आहे. लष्करी तुकड्यांचा आंकडा व दर्जा जनतेच्या राजकीय नीतिमत्तेवर अवलंबून आहे. सैनिक लोकच पुरवत असल्यानें, त्यांची नीतिमत्ता (राजकीय) जितकी उच्च असेल त्या प्रमाणांत जनतेंतून सैनिकांचा पुरवठा अधिक होईल. साम्राज्यवाद्यांच्या भाडोत्री सैन्याविरुद्ध देशांतील सबंध प्रजेला हातीं शस्त्र घेण्यास लावणें–हाच समाजवादी राष्ट्राचा सर्वांत मोठा गुण आहे.

अनुक्रमणिका





'शस्त्रास्त्रांची संख्या व त्यांचा दर्जा यांच महत्त्व पाश्चिमात्य साम्राज्यवादी सैन्याला अधिक असलें तरी पौर्वात्य समाजवादी सैन्यापुढें तो प्रश्नच उद्‌भवत नाहीं असें माओला वाटतें. आणि चिनी साम्यवाद्यांचे मागील युद्धाचे अनुभव ह्याला पुष्टी देणारेच आहेत. 'आपलीं शस्त्रास्त्रें आणि इतर युद्धसामग्री कमी दर्जाची असली तरी तें गौण स्वरूपाचें आहे. राजकीय mobilization हीच सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट आहे. सबंध प्रजा जर mobilize केली गेली तर शत्रूच्या हालअपेष्टांना सीमा राहणार नाहीं. मग आपण आपली शस्त्रास्त्रांबाबतची हीनता भरून काढूं शकूं. युद्ध जिंकण्याबाबत येणाऱ्या प्राथमिक अडचणींवर आपण मात केलेली असेल'— असें तो म्हणतो.

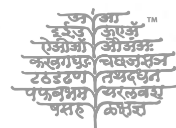
'कोणत्याहि युद्धाच्या सुरवातीस साम्राज्यवादी तांत्रिक व tactical दृष्ट्या श्रेष्ठ असतातच. परंतु हें पूर्वीहि होतेंच. जपानबरोबरच्या युद्धांत किंवा अंतर्गत युद्धांतहि असेंच होतें. पण दोन्ही वेळां आपल्या ह्या श्रेष्ठतेचा उपयोग strategical विजय मिळविण्याकरतां कसा करावा हें शत्रूला माहीत नव्हतें. माओच्या मतें हें निव्वळ अशक्य होतें; कारण काळ हा घटक येथें सर्वांत महत्त्वाचा होता. आण्विक अस्त्रें वापरलीं गेलीं तरी भविष्यकालीन युद्ध कित्येक वर्षें किंवा दशकें टिकेल, असें रशियन लष्करी तज्ज्ञांप्रमाणेंच माओलाहि वाटतें. तेव्हां युद्धाच्या प्राथमिक अवस्थेंत आपलें tactical यश strategical विजयांत रूपांतरित करण्याची संधि शत्रूला मिळूं न देणें हेंच समाजवादी सैन्याचें एकमेव ध्येय राहील.

'येथें आणखी एक महत्त्वाचा घटक सांगितला पाहिजे. चीन ज्यांत भाग घेईल असें कोणतेंहि युद्ध चीनच्याच भूमीवर होईल असा माओचा विश्वास आहे. हा निष्कर्ष त्यानें साम्राज्यवादाच्या आक्रमक व व्यापारी मनोवृत्तीवरून काढला आहे. साम्यवादी चिनी वर्तुळांत एक गोष्ट नेहमीं ठामपणें सांगितली जाते. 'चिनी बाजारपेठ गमावल्याची वस्तुस्थिति पाश्चात्त्य साम्राज्यवादी अजून पचवूं शकलेले नाहींत व पचवूं शकणारहि नाहींत. युद्धविषयक सर्व चिनी योजना ह्या एकाच गृहिततत्त्वावर आधारलेल्या आहेत. यामुळें चीनच्या आकाराचा पुरा फायदा आपल्याला उठवतां येईल व तयारी करण्याकरतां वेळहि मिळेल अशी त्यांची दृढ धारणा आहे.

'यामुळेंच, क्रुश्चोव्हप्रमाणें, युद्ध टाळतां येईलसें त्यांना वाटत नाहीं. दुसऱ्या भूमीवर युद्ध झालें तर तें आपल्याला जिंकता येणार नाहीं, याचीहि त्यांना कल्पना आहे. ह्या सर्व कल्पनांचा प्रत्यक्ष परिणाम म्हणजे चिनी जनतेचें मोठ्या प्रमाणावर लष्करीकरण करण्याकरतां उघडलेली मोहीम. ही मोहीम आतां पुरी झाली असून साठ कोटी चिनी जनतेपैकीं प्रत्येक वयांत आलेली व्यक्ति लष्करी दृष्ट्या सज्ज झालेली आहे.'

यावर झालेली टीका व विरोधहि मोडून काढण्यांत आला. संरक्षण मंत्री बदलण्यांत आला. 'सामाजिक वा राजकीय क्रांतीपेक्षां आज चीनला सांस्कृतिक क्रांतीची आवश्यकता आहे' असें प्रतिपादन करणाऱ्या व शस्त्रास्त्रांचा दर्जा सुधारण्याची शिफारस करणाऱ्या पेकिंग विद्यापीठाच्या रेक्टरला तडकाफडकीं कामावरून कमी करण्यांत आलें. पक्षांतूनहि त्याची हांकालपट्टी करण्यांत आली.

'माओ त्से तुंगचें धोरण अजून बदललेलें नाहीं. आण्विक अस्त्रांचा अचानक हल्ला झाला तरी निव्वळ तेवढ्यानें युद्धाचे परिणाम निर्णायक स्वरूपात ठरणार नाहींत असें रशियन तज्ज्ञ अजून म्हणत आहेत. पण चिनी लोकांना त्याची दिक्कत वाटत नाहीं. चीनच्या मागसलेपणाच याबाबत आपल्याला फायदेशीर ठरेल असें त्यांना वाटतें. चीनमध्यें heavy industries उभारण्यापूर्वी व हायड्रोजन बॉंब तयार होण्यापूर्वी जर असा हल्ला झाला तर देशांत मोठालीं औद्योगिक केंद्रें नसणें हें चीनच्या पथ्यावरच पडेल. कारण चीनमध्यें अशीं औद्योगिक केंद्रें नसल्यानें चीनवर हायड्रोजन बॉंब कदाचित् टाकला जाणारहि नाहीं. शिवाय जनतेची मुक्तिसेना पुरवठ्याकरतां आण्विक अस्त्रांनीं नष्ट होण्याजोग्या मोठ्या फॅक्टऱ्यांवर अवलंबून नसल्यानें चीनवर बॉंब टाकणें tactical किंवा strategical दृष्ट्या शून्य किंमतीचें ठरेल. तसेंच प्रत्यक्ष आण्विक आक्रमण अधिक काळ चालूं शकणार नाहीं. नंतर शत्रुसैन्य चिनी भूमि व्यापण्याचा प्रयत्न करील आणि ह्यावळीं सबंध चिनी प्रजा— जिचें संपूर्ण लष्करीकरण झालेलें आहे- शत्रूला सळो-कीं-पळो करून सोडील.





'माओच्या ह्या तत्त्वाचें लष्करी महत्त्व सोडलें तरी त्याला आणखीहि एक – निव्वळ प्रचारात्मक – महत्व आहे. सहकारी शेतकी गटांमुळें लष्करीकरणांस व साम्यवाद बळकट होण्यास मदत होते. परंतु हें प्रचारात्मक मूल्य भरभक्कम होण्यास त्याला तात्त्विक अधिष्ठान लागतें आणि हें तात्त्विक अधिष्ठानच मुळीं क्रुश्चोव्हच्या युद्ध टाळतां येण्याच्या व शांततामय सहअस्तित्वाच्या तत्त्वांनीं धोक्यांत आणलें आहे.

'प्रत्यक्ष चीनमध्यें व परदेशांत ह्या तत्त्वाचें रक्षण करणें अत्यावश्यक होऊन बसलें आहे. व तें दिवसेंदिवस कठीणहि होत आहे. कारण कम्युनिस्ट गटांनीं ह्या दोन्ही परस्परविरोधी तत्त्वांना पाठिंबा देणें अशक्यच आहे. आण्विक युद्धांत देशाच्या-देश व त्यांची सबंध लोकसंख्या नष्ट होईल : निदान ५० ते ६० कोटी लोक प्राणास मुकतील; आधुनिक तंत्रविद्येनें प्रादेशिक युद्धांना भूतकाळांत जमा केलें आहे, अशा स्वरूपाची टीका एका रशियन लष्करी तज्ञानें नुकतीच केली आहे.

'रशियांत अशी टीका होत असतांनाच चीनमध्यें माओच्या ह्या लष्करी तत्त्वाला होणारा विरोध हाणून पाडण्याकरितां व सैन्यांत राजकीय कार्य करण्याकरतां मोहिमा चालू आहेत. कम्युनिस्ट गटांतील दोन प्रबळ राष्ट्रांत आजच्या सर्वांत महत्त्वाच्या समस्येबद्दल बेबनाव आहे यांत शंका नाहीं व हा बेबनाव नजिकच्या भविष्यकाळांत मिटण्याचीं चिन्हें निदान आज तरी दृष्टिपथांत नाहींत.'

अनुक्रमणिका

डॉ. स. मो. अयाचित

धर्मसंस्थेचें सामाजिक जीवनांतील स्थान व कार्य

उपोद्घात, विषयाची मर्यादा व आशय

प्रतिपाद्य विषयाचा अर्थ व आशय यांची थोडीशी चिकित्सा अगोदर करून त्याविषयीं विवेचनाची क्षेत्र-मर्यादा ठरविणें हें आपणांस सोयीचें होणार असल्या-मुळें प्रथम आपण धर्म व समाज याविषयीं ढोबळ मानानें विचार करूं. सुरवातीसच हें स्पष्ट करावयास हवें कीं धर्म शब्दाचे केले जाणारे वेगवेगळे अर्थ विभिन्न संदर्भातील व विभिन्न दृष्टिकोणांचें ज्ञापक असल्यामुळें ते सर्व आपणांस येथें अभिप्रेत असणार नाहींत. या शब्दाबद्दल वस्तुतः इतकी चर्चा झाली आहे कीं ती तशी इतर एकाद्या शब्दाबद्दल क्वचितच झाली असेल. धर्म या शब्दाच्या अर्थाचे अगदी ठळकपणें पडणारे विभाग म्हणजे– (१) निसर्गाचे[1] व त्यांतील पदार्थांचे जवळ जवळ अपरिवर्तनीय गुणधर्म [Properties or Laws of Nature] (२) त्या वरून मनुष्याला सुचणारे व वैश्विक [cosmic] नियमांप्रमाणेंच [म्हणजे ऋग्वेदांतील ' ऋत ' या वरुणाच्या सत्य-धर्माप्रमाणेंच] अपरिवर्तनीय [किंवा जास्त खरे म्हणजे नित्य] नीतिनियम [Moral Laws]. (३) मनुष्यव्यवहाराचे सोयीकरितां केलेले शास्त्रकृत परंतु बऱ्याच अशानें परिवर्तनक्षम असे कायदा-राजनीति-सामाजिक चालीरीति इ. व्यवहारधर्म [Civic Laws] (४) सर्व प्रचलित धर्मसंस्थांना समान असा आध्यात्मिक भक्तिभाव [Theology][2] व (५) या सर्वांचा परिणाम म्हणून तत्तद्देशांत रूढ मानल्या जाणाऱ्या व आचारकाण्डप्रधान धर्म-संस्था [institutional religion] यांपैकीं अर्थात् शेवटचाच अर्थ आपणास येथें अभिप्रेत धरावयाचा आहे. परंतु विषयाचे मर्यादेप्रमाणें कोणताहि विशिष्ट धर्म आपणांस चर्चेकरितां घ्यावयाचा नसून सर्व धर्म साधारणतः अभिप्रेत मानावयाचे आहेत. म्हणजेच आपलें विवेचन जगांतील कोणत्याहि धर्मास लागू पडणारें झालें पाहिजे. अर्थात् त्या त्या धर्माच्या स्वरूपभेदाप्रमाणें शास्त्रीयरीत्या विभिन्न कक्षा [levels] पडत असल्यामुळें सर्व धर्मांना तें एकाच तऱ्हेनें व एकाच प्रमाणांत लागू पडेल असें नाहीं. यावरून येथेंच हेंहि स्पष्ट करावयास हरकत नाहीं कीं कोणत्याहि विशिष्ट आचारावरून अथवा विशिष्ट मतप्रणालीरूप संप्रदायावरून पुढील विवेचन आक्षिप्त करणें सहज शक्य होणार असल्यामुळें कोणत्याहि धर्मांत सर्वच भाग समर्थनीय अथवा स्वीकरणीय आहेत असें म्हणतां येत नाहीं, यास्तव हे आक्षेप सामान्यतः लागू होणारे असल्यासच योग्य [Valid] ठरतील. म्हणून संस्थारूप धर्माचीं सामान्यतः जीं कार्यें [general functions) शास्त्रतः निष्पन्न होतात त्यास अनुलक्षूनच हें विवेचन ग्राह्य धरावें, धर्माच्या वा आचाराच्या विशिष्ट (specific) स्वरूपास उद्देशून नव्हे. त्याचप्रमाणें समाजजीवन या शब्दांत जे अर्थ व विषय सामान्यतः निर्दिष्ट समजले जातात त्यांच्या सामान्य चर्चेवरच निर्वाह करावयाचा आहे. विशिष्ट राजकीय अथवा आर्थिक विचारप्रणाली इत्यादिसंबंधीं विचार करावयाचा म्हटल्यास त्यांस निबंधमर्यादेंत अवकाश राहणार नाहीं. शिवाय आजच्या व उद्याच्या समाजास अनुलक्षून जरी आपल्याला विचार करा-

१. Cf. Buddhist sense : " an element of existence, i. e. of matter, mind and forces, " History of Dharma-śāstra by Dr. P. V. Kane, Vol. I p. 3.

२ Cardinal Newman's definition of religion : " The knowledge of God, of His will & of our duties towards Him ", quoted from his " Grammar of Assent ", in " The History of English Rationalism in the 19th century " by A. W. Benn, Vol. I p. 4 foot-note.





वयाचा असला तरी तोहि दोन कारणांखातर सामान्य-रीत्याच करावा लागणार. एक तर, कालनिर्देशाबरोबर देशाचा संदर्भ लक्षांत घ्यावयाचा नाहीं, म्हणजे चालू कालखंडांत कोणत्याहि देशांत जे प्रधान विचारप्रवाह कार्य करीत आहेत व आचारांची जी सामान्य प्रवृत्ति (tendency) दिसत आहे तीच आपल्यापुढचा विषय आहे. त्यांत पुनः आर्थिक व राजकीय क्षेत्रांत सर्वत्र सारखीच परिस्थिति नाहीं. केवळ आपल्या देशात सुद्धां हेंच आढळेल. दुसरें कारण म्हणजे धर्माचा संस्थादृष्ट्या प्रभाव केव्हांहि व कोणत्याहि देशांत पडावयास कित्येक दशकें लागतात. शिवाय कोणतीहि विशिष्ट धर्मसंस्था आज (आपल्या-पुढील विषयाच्या संदर्भानें) प्रबळ नसल्यामुळें किंबहुना धर्मसंस्थाच मोडकळीस येऊन नष्ट होते कीं काय अशा विचारांत आज विचारवंत असल्यामुळेंच, प्रस्तुतसारख्या विषयावर क्वचित्प्रसंगीं गंभीररीत्या विवेचन केलेलें एकण्यांत येतें. याबरोबरच आणखीहि एक निकष म्हणजे धर्मसंस्थांचीं पूर्वींचीं इतर क्षेत्रांतील कार्यें आपणांस विवेचावयाचीं नसून कोणताहि धर्म संस्थास्वरूपानें समाजाच्या संधारणाकरितां (consolidation), प्रगतिकरितां व आनंदाच्या आणि सामाजिक नीतीच्या अभिवृद्धिकरितां काय करूं शकेल हाच खरा चर्चेचा विषय आहे. हीं सर्व मूल्यें ऐहिक (secular), आहेत हें वाचकांचे तेव्हांच लक्षांत आलें असेल; पारमार्थिक मूल्यकल्पना आपणांस अग्राह्य नाहीं, परंतु ती प्रामुख्यानें व्यक्तीकरितां असल्यामुळें व्यक्तीस हितकारक तें गणतीपद्धतीनें सर्वांस हितकारक एवढ्याच मर्यादित अर्थानें सामाजिक म्हणतां येईल. याचप्रमाणें आणखीहि दोन गोष्टींचा खुलासा करावयास हवा. प्रथमतः 'विज्ञाननिष्ठ सस्कृति ' या नांवानें जो पक्ष आज धर्मसंस्थेस कोणतेंहि भवितव्य नाहीं असें म्हणतो तो विचाराचा विषय असला तरी तो पक्ष आपणांस ग्राह्य नाहीं. दुसरी गोष्ट म्हणजे कोणत्याहि काळीं व देशांत धर्माचा समाजधारणास ज्या स्वरूपाचा उपयोग होणें शक्य असतें त्याच प्रकारचा उपयोग (क्वचित् बाह्य रूप बदललें तरी) आजच्या व उद्याच्या समाजरचनेंत होणार ही गोष्ट तर्कतः प्राप्त असल्यामुळें राजकीय वा आर्थिक क्षेत्रांत कोणतीहि विचारप्रणाली प्रभावी होवो, धर्माचा इतर क्षेत्रांत प्रत्यक्षतः, फार मोठ्या प्रमाणावर, व विज्ञानास झुगारून, कोणताहि लक्षणीय परिणाम होईल असें वाटत नाहीं. म्हणूनच धर्माचा प्रभाव हा स्वभावतःच नेहमीं मूल्यनिर्मितिस्वरूप राहणार या तऱ्हेनें कां होईना, संस्थारूप धर्म आज समाजोपकारक कसा होईल ह्या दिशेनें आपणांस विचार करावयाचा आहे.

मनुष्याची अन्तःप्रेरणा

प्रसिद्ध तत्त्वज्ञ इमर्सन यानें असें म्हटलें आहे कीं अन्तःकरणांतील अनिश्चय हाच खरा मनुष्याचा अनिवार्य अडथळा होय. मनानें कच खाणें हाच खरा पराभव.[3] अनेकदां आपण असें पाहतों कीं अत्यंत शक्तिमान व दृढनिश्चयाचीं मनुष्यें सुद्धां मनानें कच खाल्ल्यामुळें हार पावतात, माघारहि घेतात. अशा बऱ्याच प्रसंगीं आपली बाजू भौतिक सामर्थ्यानें परिपूर्ण असते, परंतु निढावलेला दुराचारी सुद्धां मनोमन–किंवा आजच्या भाषेंत भावजीवनांत [inner life]-आपण अन्याय करीत आहो, निरपराध लोकांस उपद्रवकारक होत असल्यामुळें आपणांस वास्तविकरीत्या अशा प्रकारें सुख भोगण्याचा अधिकार नाहीं, किंबहुना खरें सुख इतरांस वेदना देऊन कधींहि मिळणार नाहीं, आपण गुन्हेगार आहो असें मानतो. ही जी मनास टोचणी लागते तिचें शास्त्रीय कारण काय असा प्रश्न सहजच निर्माण होतो. याचीं साधारणतः जीं दोन रीतीनीं उत्तरें दिलीं जातात तीं अशीं : नीतिवाद्यांच्या कल्पनेप्रमाणें केवळ ' न्याय ' या तत्त्वाची जी अन्तःप्रेरणा तीच मनुष्यास सन्मार्ग दाख-

---

३. " There is no defeat except from within. There is really no insurmountable barrier save your inherent weakness of purpose " Emerson, quoted by Dr. V. S. Sukthankar in his lectures " On the Meaning of Mahābhārata " p. 71. Dr. Sukthankar remarks : This ' inherent weakness of purpose ' is invariably rooted in अधर्म unrighteousness ".

वीत असते. याला आधिदैविक पक्ष म्हणा अथवा शुद्ध अनुभवप्रामाण्यावर अधिष्ठित असा व्यावहारिक नीतिवाद म्हणा, उपपत्तींत फारसा फरक पडत नाहीं. परंतु अध्यात्मवादी मात्र आत्म्याचें एकत्व व विभुत्व मानीत असल्यामुळें ते चराचर सृष्टीस उपादानभूत अशा चैतन्यस्वरूप परमतत्त्वाचा आधार घेऊन दोन हृदयांतील संवेदनांचें मूलगामी [fundamental] सामरस्य हेंच उपपत्तीकरितां ग्राह्य मानतात. या दोन्ही पक्षांतील तात्त्विक स्वरूपभेदावर पुढे आणखीहि प्रकाश पडण्याचा संभव असल्यामुळें हे पक्ष तूर्त बाजूस ठेवून जे निव्वळ सुखवादी अशा प्रकारची भावना नाकारतात त्यांच्या म्हणण्याचा विचार करूं.

जडवाद व त्यास उत्तर

हा पक्ष जडवाद्यांचा असून त्याचे चार्वाक व कम्युनिस्ट हे प्रमुख पुरस्कर्ते होत. त्यांच्या कल्पनेप्रमाणें अशी टोचणी वास्तविक मनाला लागण्याचें कांहींहि कारण नाहीं. हा सर्व मनुष्याला शतकानुशतकें पुरोहितसंस्कृतीनें शिकविलेल्या मिथ्या उपदेशाचा परिणाम असून असे विचार हे आभासमयच होत. समाज व त्याचें मन हा एक भ्रान्तिग्रस्त विचारसरणीचा प्रकल्प असल्यामुळें, व उत्क्रान्तिवादाप्रमाणें सर्वत्र 'जीवनार्थ कलह' चालू असल्यामुळें मनुष्याला मनांतून कांहींहि वाटलें तरी काल्पनिक समाजकोपाच्या भयामुळें मनुष्य तसें कबूल करावयास धजत नाहीं. या वादाचें अधिक स्वरूपदर्शन करण्याचें कारण नाहीं. परंतु या पक्षास तार्किकदृष्ट्या सबलता असून गूढवाद्यांजवळ (म्हणजे वर उल्लेखिलेल्या पक्षांजवळ) बुद्धिवादानें पटवून देतां येण्यासारखी उपपत्ति नाहीं असें वाटूं नये म्हणून प्रमाणादाखल युक्तिवाद दाखविणें जरूर आहे. वास्तविक अशा निर्लेप सुखवाद्यांनीं बिचाऱ्या भोळ्या समाजाची कींव करण्याचें कांहींच कारण नाहीं. त्यांनीं आपला 'स्वोन्नती'चा उद्योग चालू ठेवावा हें त्यांच्याच दृष्टिकोणांतून त्यांचें 'कर्तव्य' ठरत असून समाजाचा भोळेपणा उलट त्यांस उपकारकच वाटावा. परंतु वस्तुस्थिति अशी असते कीं या पंथाचे सगळेच लोक कांहीं अप्रामाणिक म्हणजे स्वकेन्द्रित नसल्यामुळें (त्यांतील तारतम्यानें) चांगले लोक इतरांस त्यांनीं भोळेपणा टाकून (त्यांच्या दृष्टीनें) खऱ्या सुखाचा मार्ग आचरावा असें सांगत असतात, व हा वादहि या परहितप्रवण मनोवृत्तींतूनच निर्माण होतो. यामुळें या पक्षांतील प्रवक्त्यांच्या हेतूबद्दल शंका न बाळगतां देखील असें विचारतां येतें कीं, ही जी 'सर्वांना' सुख मिळावें, केवळ आपणालाच नको असें सांगणारी आन्तरिक प्रेरणा ती तरी खरी अथवा परंपरेस अनुकूल म्हणून खोटी ? जर खरी ठरत असेल तर तर्कतःच 'सर्वांना' या शब्दामागें गूढ अर्थ खास असावा. कारण 'मला तसें सर्वांना' ही बुद्धि आली कोठून व या जडवादी तत्त्वज्ञानांत ती कां म्हणून ग्राह्य मानावयाची ? जर आत्म्यासारखी वस्तु सत्य मानावयाची नाहीं तर या 'सर्वां' मागें जी एकत्वबुद्धि तिचें समर्थन होणें शक्य नाहीं. न्यायशास्त्रांतील पारिभाषिक जातिवाचक एकत्व हें या ठिकाणीं कारण होऊं शकणार नाहीं. कारण तें एकत्व भावनाहीन, त्रयस्थाप्रमाणें आहे व 'सर्वां'च्यामधील जडवाद्यांना प्रतीत होणाऱ्या एकत्वामागें प्रबल अशी कोणती तरी अभौतिक शक्ति असून तिच्याच जोरावर ते आपणांस ज्ञात-झालेला सुखाचा मार्ग इतरांस सांगण्यास आपण [नांव कांहींहि द्या] नैतिकदृष्ट्या बांधले गेलों आहोंत असें सांगत असतात. या एकंदर विचारसरणीचा यापेक्षां अधिक व निरनिराळ्या बाजूंनीं विचार करतां येण्यासारखा असला तरी त्याचा आपल्या सध्याच्या प्रश्नाशीं तादृश संबंध नसल्यामुळें हा विचार आपण येथेंच थांबवून एवढा निष्कर्ष काढूं कीं, प्राणिमात्रास [मनुष्यासच नव्हे] एक प्रकारची 'न्याय्य' वर्तणूकच हवी असते. मनुष्याचें सामर्थ्य मर्यादित असल्यामुळें या कल्पने बरहुकूम वागणें जरी त्याला नेहमींच जमलें नाहीं तरी मनुष्याची सहजप्रेरणा व खरा मानव 'धर्म' तोच कीं जो त्यास आत्मौपम्याच्या तात्त्विक पायावर उभारलेली खरी समता शिकवीत असतो.

धर्माचें वास्तविक स्वरूप

ही जी नैतिकतेची आन्तरिक प्रेरणा तोच खरा 'धर्म' होय म्हणजे संस्थारूप धर्म अशाच समतेच्या भूमिकेवर आधारलेला असावा, (अर्थात् त्याचें स्वरूप व कार्य परमेश्वरभक्तीचेंच राहणार) असें बहु-

तेक सर्व तत्त्वज्ञांचें मत आहे. यांत अवांतर पक्ष आहेत पण त्यांत तार्किक अंतरच थोडेंफार असतें. उदा. 'सत्यादुत्पद्यते धर्मः' असें युधिष्ठिरानें चांडालरूप-धारी धर्मास सांगितलें. शकुन्तलेनें दुष्यन्ताच्या केलेल्या निर्भर्त्सनेंतहि हेंच तत्त्व आलेलें आहे. 'हृदयेनाभ्यनुज्ञात:' या पदांनीं मनांतील सत्प्रेरणा व तीहि मुख्यतः समाजकल्याणाची दर्शविली आहे. हीच कल्पना स्मृतींत 'आत्मतुष्टि' रूप धर्मप्रमाणाच्या स्वरूपांत ग्राह्य मानिली आहे. रूसोनें[४] धर्माचे दोन भाग करून एक व्यक्तिगत व दुसरा नागरिकत्वाच्या नात्यानें आचरावयाचा म्हणजे, सामाजिक असें कल्पिलें आहे. दुसऱ्या प्रकारास जरी आचारकाण्डाचें निर्बन्धबद्ध असें संस्थारूप येत असलें तरी (त्यास आधारभूत) गॉस्पेलला अनुरूप व वास्तविक सत्य असा धर्म म्हणजे मनुष्याच्या मनांतील सद्भावना हाच होय. याज्ञवल्क्यस्मृतींत व भागवतांत परमात्मदर्शन करून घेणें हाच खरा धर्म होय[५] अशी व्याख्या केली आहे. हा विचार जरी शुद्ध अध्यात्माचा असला तरी शुद्ध नीतिशास्त्रवादी[६] देखील धार्मिकता ही नैतिकतेपासून स्वतंत्र व भिन्न आणि त्यापेक्षां श्रेष्ठ भावना आहे असेंच कबूल करितात. ही कल्पना जरी व्यक्तीस उद्देशून असली तरी सर्व धर्म असेंच सांगतात कीं वैयक्तिक मोक्ष हें परम साध्य नव्हे. आपणा प्रमाणेंच इतरांनाहि हीच उच्चतर स्थिति प्राप्त व्हावी एतदर्थ लोकांच्या वर्तनांत अधिक शुद्धता व उदात्तता आणण्याकरितां झटणें हें प्रत्येकाचें कर्तव्य आहे.[७] सर्व देशीविदेशी संतमहात्मे यांच्या चरित्राचें व उपदेशाचें हेंच रहस्य नव्हे काय ? हल्लीं असें म्हणण्याची प्रथा आहे कीं, वैयक्तिक मोक्षाकरितां सर्व धर्मोपदेश केला गेला आहे, आतां समाजाभिमुख व्हा, देशाच्या व मानवजातीच्या उद्धाराकरितां– [म्हणजे नैतिक अथवा आध्यात्मिक परमावस्थाच नव्हे काय ?] प्रयत्नास लागा इत्यादि. या विचारांतील तथ्याचा भाग वास्तविक एवढाच असतो कीं आजच्या पाश्चात्य वैज्ञानिक प्रभावामुळें आध्यात्मिक मोक्षाची कल्पना पटत किंवा मानवत नसल्यामुळें हे लोक स्वतःवरून परमसाध्याची सुद्धा भौतिकच कल्पना करितात. म्हणून त्यांस व्यक्तिस्वातंत्र्य व (मुख्यतः सामाजिक) नीतिमत्ता यापलीकडे विचारांची मजल नेतां येत नाहीं. ठीक आहे, असा 'ऐलथडीचा मोक्ष' मानला तरी पूर्वी कोणत्याहि धर्मांत समाजोन्मुखता नव्हती असा जो ग्रह केला जातो तो निखालस चुकीचा आहे. धर्म ही संस्था स्वरूपतः [essentially] व मूलतः [fundamentally] समाजोन्मुखच असणार. व्यक्तिगत धर्माची कल्पना [याच परिच्छेदांत आरंभीं सांगितल्याप्रमाणें] मनुष्याच्या मनांत निरंतर असली तरी व संस्थारूप धर्मास तिचेंच अधिष्ठान [basis] असलें तरी (संस्थारूप) धर्माची उत्पत्ति समाजांतून होते व समाजाकरितांच केली जाते.[८] 'स्वतः तरून इतरांस तारावें', 'उरलों उपकारापुरता' अशा सर्व संतांच्या उक्ति व कृति आहेत. वैयक्तिक मोक्षावर धर्म संतुष्ट राहता तर ईश्वराचे प्रेषित, अवतार, धर्मग्रन्थ, कधीच

---

४. Religion and Society " by S. Radhakrishnan, p. 51 foot-note.

५. (अ) " अयं तु परमो धर्मो यद्योगेनात्मदर्शनम् " याज्ञवल्क्य–स्मृति १।८
   (ब) " स वै पुंसां परो धर्मो यतो भक्तिरधोक्षजे " भागवत १।२।६

६. नीतिशास्त्रविचार, प्रा. वि. स. गोगटे, पृ. ११४–११५.

७. Cf. definitions of religion as 'belief in the conservation of moral values' [Harold Hoeffling, quoted by Dr Sukthankar] and as 'code for a man as a member of society' [P. V. Kane]

८. " For, religion is not a merely personal feeling which exists in the 'sanctuary of heart' but is communals like conduct, it binds the community together in divine observances and it has from the outset an institutional character " — S. Alexander in his " Space, Time and Deity " Vol. II p. 404.

अनुक्रमणिका

निर्माण झाले नसते. मॅक्समुलर[९] तर म्हणतो कीं सर्व इतिहास हा वास्तविक धर्माचाच इतिहास आहे.

धर्म एक सामाजिक शक्ति

यावरून एवढें अनुमान स्वीकारण्यास हरकत नाहीं कीं, धर्माचें नैतिकवादी स्वरूप विवरण करा अथवा शुद्ध अध्यात्माच्या भूमिकेवरून करा, धर्म हा स्वभावतःच [आत्मकेन्द्रित या अर्थानें] व्यक्तिगत असूं शकत नाहीं. [निवृत्तिवादाची उपपत्ति येथें सांगण्याचें कारण नाहीं.] धर्माचें स्वरूप बुद्धिवादानें पटवून देतां येण्यासारखें असो, किंवा अदृष्टादि अलौकिक कल्पनांवर आधारलेलें असो, धम निर्माण झाला तो समाजकल्याणाकरितांच. त्याकरितां मूर्तिमंत वैराग्य असे येशूसारखे साधुपुरुषसुद्धां लोकोद्धार करीत जीवन घालवितात. महंमदानें तर 'सत्य धर्मा' चा प्रसार समाजोन्नतीकरितांच केला हें सांगण्याचीहि जरुरी नाहीं इतका इस्लामचा व (अरबी) सामाजिक जीवनाचा निकट संबंध आहे. अरविंदासारखे गूढ अध्यात्मवादीसुद्धां धर्मस्वरूप याच कल्पनेला पोषक परंतु थोड्या निराळ्या (तार्किक) पद्धतीनें मांडतात. त्यांच्या उपपत्तीप्रमाणें वाढणें-पसरणें-पूर्णतेकडे वाटचाल करणें हा जो चर सृष्टीचा निसर्गनियम तोच धर्म[१०]. हा अर्थातच व्यक्तिजीवनापुरता मर्यादित राहणार नाहीं. एस्. अलेक्झांडर[८] हा शास्त्रज्ञ स्पष्ट असें म्हणतो कीं, धम हा व्यक्तीनें आपल्या हृदयमंदिरांत परमेश्वराची पूजा करण्याची पवित्र भक्तिभावनाच केवळ नव्हे तर कार्यदृष्ट्या (by conduct=functionally) ती सर्व लोकसमूहास समान आचारांनीं एकत्र आणणारी एक शक्ति आहे. मात्र त्याचे मतानें मुळांतच तिचा उगम संस्थारूप असतो. हें मत कदाचित् विवाद्य व अनैकांतिक ठरण्याचा संभव आहे. तात्पर्य, 'सर्वभूतहिते रता' असें ज महाभारतांत साधूंचें वरचेवर वर्णन येत असतें तें हेंच दर्शवितें कीं, सर्व व्यक्ति सद्भावनामय व्हाव्या व त्यांनीं एकमेकांस सौजन्यपूर्ण रीतीनें वागवून सर्वांचीच उन्नति करावी. भौतिक साधनसमृद्धीपेक्षां मनुष्यास समाधानाची, शांततेची, भोवतालच्या लोकांच्या अनुकूलतेची, सहाय्याची व आनंदाची गरज असते ती 'भाकरीच्या तत्त्वज्ञाना'नें भागत नाहीं तर परोपकाराच्या कृतीनच पूर्ण होते. यापेक्षां धर्माचें समाजांत उच्चतर कार्य कोणतें असूं शकेल ?

धर्माचा सामाजिक विकास

याप्रमाणें निष्पन्न होणारा सिद्धान्त म्हणजे धर्म हा प्रथमतः सामाजिक शक्ति म्हणून निर्माण झाला हा होय.[११] व तो बहुतेक समाजशास्त्रांना मान्य आहे. व्यक्तिदृष्ट्या धार्मिकता ही महत्त्वाची न मानणारे म्हणजे संशयवादी, अज्ञेयवादी, देहात्मवादी, जडवादी, व अलीकडील रॅडिकल ह्युमॅनिस्ट हेच बहुधा होत. परंतु त्याहि पक्षांतील तत्त्वज्ञानी सर्व जगाकरितांच खपत असतात. त्यामागील प्रेरणा अंशतः बौद्धिक व अंशतः मानवी मूल्यांची असली तरी तिचा कांहीं भाग (वरील अर्थी) धार्मिक नाहींच असें म्हणणें कठिण आहे. इतिहासाचें तत्त्वज्ञान (Philosophy of History) ही जी मागील शतकांत उदयास आलेली ज्ञानशाखा त्यांतील विचारवंत व कांहीं मानवजातिशास्त्रज्ञ असें प्रतिपादन करितात कीं, धर्म सामाजिक जीवनांतूनच उद्‌भूत झाला. या विधानाची एक उपपत्ति[१२] अशी दाखविली जाते कीं गणधर्म, राष्ट्रधर्म

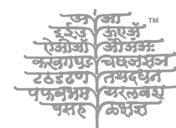
---

९. "The real history of man is the history of religion ...... it is the light, the soul and life of history, and without it all history would indeed be profane" -- "Selected Essays" of Max Müller, Vol II p. 129, quoted in "Atman in Pre-Upaniṣadic Vedic literature by H. G. Narahari, p. 108.

१०. "The deepest meaning of freedom is the power to expand and grow towards perfection by the law of one's own nature – धर्म" – "The Human Cycle" by Sri Aurobindo, p. 224.

११. हिंदु धर्माची समीक्षा, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, पृ. ३,१०.

१२. Ibid पृ. १९–२०.



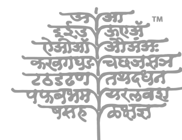


व विश्वधर्म याप्रमाणें धर्माचा विकासक्रम दिसतो. अगदीं आरंभीं गणजीवनांत (Tribal society) व्यक्ति ही समाजाशीं इतकी एकरूप झालेली असते कीं, व्यक्तीचें निराळें असें भावजीवन फारच थोडें असूं शकतें. कारण व्यक्ति ही या अवस्थेंत अतिशय दुर्बल व परतंत्र असते. आजच्या सुधारलेल्या जगांतील मानवाप्रमाणें निसर्गावर ताबा नसल्यामुळें तीव्र जीवन-कलहांत कसाबसा निर्वाह करण्याकरितां कल्पिलेल्या अतिमानवी शक्तींची आराधना करून व सामाजिक जीवनाशीं एकरूप होऊन संघशक्तीच्या बळावर रेटण्याचा प्रयत्न तो करीत असतो. साहजिकच भक्तिभावनारूप धर्माची स्थिति सुप्त रूपांतच असणार. त्या भावनेस थोडेंहि स्थान वैयक्तिक जीवनांत लाभण्यासारखी प्रगल्भ दशा आलेली नसते. भौतिक गरजा कांहीं प्रमाणांत भागल्यावर फुरसद मिळूं शकते तेव्हांच त्यास ईश्वराविषयीं स्वतः विचार करतां येतो. एरवीं पर्जन्य, वादळें, समुद्र इ० नैसर्गिक शक्तींपुढें नमून, स्तिमित होऊन, भयभीत होऊन, बचाव करणें यापलीकडे त्याची प्रगति होत नाहीं. ही व इतरहि कांहीं उपपत्ति सर्वांशांनीं स्वीकरणीय न मानतांसुद्धां असा इत्यर्थ निघतो कीं, धर्माच्या समाजजीवनांतील स्थानाचा विचार करितांना धर्म हीच एक मूलतः (originally) सामाजिक शक्ति आहे व सामाजिक उपयुक्ततेमुळेंच धर्माला स्वतःचें अस्तित्व लाभलें आहे हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे.

धर्माचें पावनत्व

व्यक्तिदृष्ट्या विचार करणारे तत्त्वज्ञसुद्धां नैतिक गुणांची वाढ करणें हा जो एक धर्माचा हेतु व उपयोग मानतात त्याहि मुद्याचा कांहीं परिस्थितींत सामाजिक आशय निष्पन्न होतो असें आढळून येतें. उदाहरणार्थ, वस्तुदृष्ट्या (objectively) विचार करणाऱ्या कोणाहि सत्यान्वेषकास हें कबूल करावें लागेल कीं, अनैतिक व दांभिक लोकांनासुद्धां हार्दिक धार्मिक प्रेरणा असूं शकते. व्यक्तीस मर्यादित सामर्थ्य असल्यामुळें अनेक प्रकारच्या मोहांस बळीं पडणें सहज शक्य असतें, परंतु त्यामुळें व तेवढयानेंच त्याचें धार्मिक आचरण मनापासूनचें नसतें असें म्हणणें बरोबर होणार नाहीं. त्याची धार्मिक प्रेरणा अत्यंत सचोटीची, खरी, उदात्त व प्रबळ असूं शकेल[१३]. हें त्याचें समर्थन नव्हे हें अर्थातच कोणासहि मान्य होईल. मुद्दा एवढाच कीं, नैतिकता व धार्मिकता या गोष्टी शास्त्रीय चिकित्सेंत पृथक् मानाव्या लागल्यामुळें कांहीं प्रसंगीं धर्माचा व्यक्तिगत जीवनामध्यें अनैतिकतेशीं संपर्क होऊं शकतो व अनेकदां होतोहि. या परिस्थितीचा अभ्यास केल्यास असें आढळून येईल कीं धर्माच्या नैतिक गुणांच्या वाढीस जो उपयोग होतो तो संस्काररूप असतो, कार्यरूप फारसा असत नाहीं. मनुष्य एक प्रकारच्या शरणागतीच्या, बंधुत्वाच्या व खऱ्या भक्तीच्या भावनेनें भारला जाऊन त्यास या तात्कालिक चित्तशुद्धीनंतर (purging) नैतिक गुणांचा सस्कार होत असतो, त्या संस्कारास आचारांत स्थिर असें कृतिरूप येण्यास काळाची आवश्यकता आहे. गीतेंतहि हाच मुद्दा बीजरूपानें आला आहे. 'अपि चेत् सुदुराचारो भजत मामनन्यभाक्। साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग् व्यवसितो हि सः ॥ [गीता ९।३०] येथें विचारांत घेण्याचा मुद्दा असा कीं, अधःपाताच्या स्थितींत देखील धर्म हा नैतिकतेचें उत्थान करण्याचें कार्य करीत असतो. चित्तशुद्धीबरोबर जो व्यक्तीस मोक्ष मिळावयाचा त्याखेरीज त्याच्यांत जी नैतिकता येते ती सामाजिकदृष्ट्या फार महत्त्वाची आहे. या नैतिकतेचें ढोबळ मानानें विश्लेषण करतां असें दिसेल कीं तिचा संबंध प्रामुख्यानें समाजजीवनाशीं असतो, कारण सत्यहिंसादि सामान्य नीतीच्या उत्कट आकलनाबरोबरच मनुष्याच्या मनांत उत्कट बन्धुभाव (समानतेवर आधारलेला) उद्भूत होतो. यास केवळ पुराणांतील गोष्टींचाच दाखला देण्याचें कारण नाहीं. शरणागतीच्या भावनेचा जसा समतेंत परिणाम होतो, त्याचप्रमाणें मानसशास्त्रदृष्ट्या मनुष्याचें मन फार काळ एकसारखें एकलकोंडे राहूं शकत नसल्यामुळें, त्याची दुर्वासना कमी होऊन चित्त शुद्ध झाल्यावर अपरिहार्यपणें भोंवतालच्या लोकांवरील प्रेमभावना तीव्र होऊन बऱ्याच उदाहरणांत त्याची प्रवृत्ति सामाजिक उपयुक्ततेचें कार्य करण्याकडेच वळलेली आपण पाहतो. केवळ धार्मिक प्रेरणेच्या ठायीं सामाजिक हिताची एवढी

१३. Space, Time and Deity, p. 405 [Hypocrites may be deity-blind.]





सुप्त शक्ति असल्यावर धार्मिकतेची महति अधिक गाण्याचें कारण राहत नाहीं. ही सामाजिक हिताची दृष्टि म्हणजे केवळ आध्यात्मिक भूमिकेचा प्रसार नसून बहुतांशीं नैतिकतेचाच असतो असें थोडें विरोधाभासानें आढळेल.

धर्मविरुद्ध विज्ञान ?

व्यक्तीकडून प्रत्यक्ष समाजाकडे वळल्यास एका महत्त्वाच्या आक्षेपाचा विचार करावा लागतो. हा आक्षेप असा :[१४] विज्ञान, राजकारण, समाजशास्त्र, इत्यादि शास्त्रीय व धर्मेतर क्षेत्रांत धर्मानें लुडबूड केल्यामुळें प्रगतीस अडथळा आला, अंधश्रद्धा वाढली, व एकंदरींत अज्ञानाचीच वाढ झाली. या आक्षेपाचा अधिक खोलवर विचार होऊन अनुकूल व प्रतिकूल असें उभयपक्षीं बरेंच लिहिलें गेलें आहे. एक पक्ष असें प्रतिपादन करतो कीं, धर्म हा नेहमीं श्रद्धेच्या बळावर काम करतो,[१५] म्हणजेच अज्ञानाशिवाय धर्माचा प्रसार होऊं शकत नाहीं.[१६] निसर्गांतील कार्यकारणभावाचे नियम म्हणजे विज्ञान अवगत असल्याखेरीज मनुष्यास स्वतःचा निर्वाह उत्तम रीतीनें करतां येत नाहीं. उलट त्या विज्ञानाचे अभावीं भोळसटपणाच्या दैवी कल्पना मानल्या जातात. पाऊस न पडणाऱ्या भागांत देखील शास्त्रीय ज्ञानाचे बळावर मनुष्य विमानांतून कृत्रिम पर्जन्य पाडूं शकतो तर त्या ज्ञानाचे अभावीं 'यज्ञाद् भवति पर्जन्यः' अशा काल्पनिक समाधान देणाऱ्या खोट्या धार्मिक समजुती करून घेतल्या जातात. कल्पनानिर्मित ईश्वराच्या प्रसन्नतेनें भौतिक गरजा भागविण्याचा वेडगळ प्रयत्न होतो. परंतु आतां निश्चितपणें विज्ञानयुग आल्यामुळें कोणत्याहि धर्माची मनुष्यास यापुढें गरज नाहीं. विज्ञानावर आत्यन्तिक श्रद्धा ठेवून मनुष्यानें ऐहलौकिक जीवनच सुखी व समृद्ध करण्याकडे लक्ष पुरविलें पाहिजे. शास्त्रज्ञ ज्याप्रमाणें मानवाच्या कल्याणाकरितां सर्व जीवन वाहून घेतो, अथवा देशभक्त ज्याप्रमाणें देशाला उपकारक कर्में आचरीत जीवन घालवितो, त्याप्रमाणें कोणतें तरी भौतिकच ध्येय बाळगून मनुष्यानें सर्वांकरितां झटणें हाच उद्याचा धर्म.[१७]

धर्म व विज्ञान : आणखी विचार

याविषयीं पूर्णतया व सर्वांगीण विवेचन चालू विषयास अवश्य नसल्यामुळें जरूर तेवढीच चर्चा करून हा विषय स्पष्ट करावयास हवा. पहिली महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे धर्माची विशिष्ट उपपत्ति स्वीकारूनच हा वाद करितां येतो. परंतु धर्माच्या उद्भवासंबंधीं इतरहि अनेक उपपत्ति मांडण्यांत आल्या आहेत. दुसरी गोष्ट म्हणजे धर्मासंबंधीं पाश्चात्य इतिहासावरून जे निष्कर्ष या संदर्भात काढण्यांत आले ते बरेचसे भारतांत धर्मकल्पनांस 'तत्त्वतः' लावतां येण्यासारखे असतातच असें नाहीं. मागें उल्लेखिलेली धर्माबद्दल जी 'वाढणारा तो धर्म' अशी अरविंदांची कल्पना सांगितली तीच कारण म्हणून सांगून अरविंद म्हणतात कीं, भारतांत धर्म व विज्ञान यांत विरोध कोणींहि मानला नाहीं. या गूढ उपपत्तीबरोबर प्रत्यक्ष इतिहासहि सांगतो कीं, भारतानें परकीयांचीं शास्त्रें आत्मसात् करण्यास केव्हांहि अनमान केलें नाहीं. उलट म्लेच्छांमध्येंहि शास्त्र असल्यास त्यास ऋषींप्रमाणेंच प्रमाण मानावें व त्यांचे सिद्धान्त [व्यावहारिक कक्षेंतील असल्यामुळें यथा संभव] ग्राह्य मानावे अशीं स्पष्ट वचनें आहेत. परंतु आपल्यापुढील प्रश्न कोणत्याहि धर्मसंस्थेचा असल्यामुळें व पुढें आलेला आक्षेप हिंदु धर्मासहि अंशतः लागू

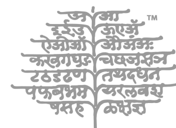
---

१४. " The intermiscence of religion in science, thought, politics, society, life in general had been and must be a force of retardation, superstition, oppressive ignorance ", The Human Cycle, p. 216.

१५. " Religion is not an abstract doctrine, derived from man's knowledge, but a disclosure of a reality which we cannot discover by relying upon our reason alone. It is a mater of faith. " The Misinterpretation of Man by Paul Roubicza, p. 22.

१६. हिंदु धर्माची समीक्षा, पृ. ४५.

१७. Ibid. पृ. ७५, २२३–२२४.



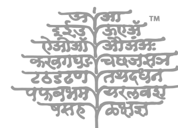


असल्यामुळें यापेक्षा जास्त चर्चा करण्यास धर्मस्वरूपाकडेच वळलें पाहिजे. धर्मस्वरूप स्वभावतःच संस्थारूप असलें तरी सर्व धर्मांतील अनुस्यूत व प्रधान कार्य ईश्वरभक्ति हेंच आहे. कांहींनीं वैश्विक नियमांप्रमाणेंच सर्वव्यापी व त्रिकालाबाधित असे जे नीतिनियम त्यावरील दृढ श्रद्धा तोच खरा धर्म[७] अशीं लक्षणें केलीं आहेत खरीं, परंतु अशा प्रकारचें मत परमार्थानें व सर्वांशीं स्वीकार्य ठरेल असें वाटत नाहीं. म्हणूनच धर्माची खरी व्याख्या सृष्टिकर्त्या ईश्वरावरील भक्ति व त्याचें ज्ञान' हीच बरोबर. या भक्तीकरितां ज्या प्रतीकोपासना [म्हणजे केवळ मूर्तिपूजाच नव्हे] सांगितल्या त्यांस उद्देशूनच वरील आक्षेप घेतला जातो. परंतु प्रतीकोपासना कोणी कितीहि आक्षिप्त मानो, ती मनुष्यस्वभाव पाहतां कधीहि अनुपयुक्त ठरून लुप्त होईल असें वाटत नाहीं. बाह्य रूप बदलेल इतकेंच काय तें. भाषेसारखीं प्रतीकेंसुद्धां जरा अनित्य व लहरी [arbitrary] अशा संकेतावरच जर व्यवहार चालवितात तर प्रतीकोपासनाच तेवढी दूष्य ठरेल हे सुतराम् संभवत नाहीं. परंतु या सर्वांपेक्षां महत्त्वाचा विचार म्हणजे ज्ञान अथवा सत्याचें आकलन हें जें विज्ञानाचें परम उद्दिष्ट ते केवळ म्हणजे सर्वांशीं विज्ञानपद्धतिच मिळवूं शकते असें कोणीहि वैज्ञानिक देखील म्हणत नाहीं. भौतिक गरजा भागविणारें पदार्थविज्ञान भौतिक शास्त्रेंच देतील, तें काम धर्माचें नव्हे असें मानूनसुद्धां त्या दोहोंतील मानीव विरोध काढतां-टाकतां येतो. भौतिक शास्त्रें फक्त पदार्थांच्या गुणधर्मांचा वर्णनात्मक अभ्यास करितात व पदार्थांच्या मागें दडलेल्या परम सत्याचें ज्ञान करून घेणें हें [तत्त्व-ज्ञान-रूप] धर्माचें कार्य आहे. हें अंतिम सत्य विज्ञानाच्या स्वगत वैशिष्ट्यामुळेंच विज्ञानाचा विषय होऊं शकत नाहीं.[१८] पदार्थविज्ञानसुद्धां खिश्चन धर्मानें नसलें तरी हिंदुधर्मानें खास प्रमाण मानलेलें आहे, डावललेलें नाहींच नाहीं. हें ज्ञान धर्मास जुळतें करून घेण्याचा प्रश्न त्या त्या धर्माचार्यांचा व तत्त्वज्ञांचा आहे.

धर्म व समाजशास्त्र

याप्रमाणें शुद्ध विज्ञानाचा तत्त्वतः संक्षेपानें विचार केल्यावर समाजशास्त्रीय दृष्टीनें धर्माचा विचार करूं. सर्वसामान्यतः धर्म हा आपल्याकडे 'religion' या अर्थी क्वचितच वापरला गेला आहे. कारण एकतर प्राचीन भारतांत वैदिक धर्म हाच प्रचलित असून त्याचे आजचे प्रतियोगी खिश्चन-पारशी-मुसलमान-बौद्ध-जैन इत्यादि धर्म ऐतिहासिक कालांतील व त्या मानानें अगदीं अलिकडील आहेत. आजच्या कल्पनांवरून बॅबिलोनिया वगैरे इतर देशांच्या संस्कृतींशीं प्राचीन भारताचा परिचय असावा, तरी वैदिकांच्या दृष्टीनें प्रगत असलेला वेद-व-उपनिषत्प्रतिपादित धर्मच श्रेष्ठ असल्यामुळें तदितर सर्व लोक त्यांनीं म्लेच्छ या सदरांत टाकून त्यांतील जे परस्पर भेद –व ते होते हें स्मृतिकारांसदेखील ठाऊक होतें– ते देशाचारामुळें आलेले असल्यामुळें या (त्यांच्या दृष्टीनें) अप्रगत धर्मांकडे त्यांनीं लक्ष दिलें नाहीं. याचा अर्थ आजच्या पाश्चात्य अभ्यासपद्धतीनुसार आचारधर्माचा समाजशास्त्रीय अभ्यास करण्याची पद्धति तेव्हां माहीत नसली [नव्हती हें वादाकरितां गृहीत धरून] तरी आपल्यापुढच्या विषयास धरून असें म्हणतां येतें कीं, धर्माची एक विशिष्ट प्रगतावस्था साधणें हें सामाजिक व सांस्कृतिक दोनहि दृष्टींनीं फार महत्त्वाचें आहे हें ओळखून वैदिकांनीं त्यावरच भर दिला हें समाजशास्त्रीय मूलग्राहीपणाचेंच लक्षण आहे. 'धारणाद् धर्मः' याचा आधुनिकांचा अर्थ कांहींहि असो, लोकविधारण (Consolidation, Integral force) हेंच धर्माचें समाजांतील लौकिक कार्य होय हें सर्वांसच मान्य आहे. धर्माचीं इतर कार्यें– विशेषतः व्यक्तीचा नैतिक विकास व आध्यात्मिक श्रेयःसिद्धि-जरी धर्माकडेच स्वतंत्रपणें असली तरी धार्मिक आचारांचा आधार घेऊन त्यांच्या अभिवृद्धीनें सामाजिक प्रगति साधणें इकडे आमच्या पुढाऱ्यांचें विशेष लक्ष असल्यामुळेंच त्यांनीं 'धर्मादर्थश्च कामश्च' असें कळकळीनें सांगितलें. शुद्ध नैतिकतेच्या उपासनेनें हें साधेल हें पूर्वीच्या कांहीं व आजच्या रॅडिकल ह्युमॅनिस्ट लोकांचें मत त्यांस ग्राह्य नव्हतें. समाजजीवनांतील हें प्राणभूत कार्य धर्मच करूं शकतो असें त्यांचें मत असल्यामुळें त्यांनीं धार्मिकतेस उद्देशून 'आचारः प्रथमो धर्मः' असें सांगितलें, व दुसरें म्हणजे आचार पाळतां पाळतां देशाची अथवा तत्तत्समाजाचीच

१८. वाग्विहार – भाग २, न. चिं. केळकर [बुद्धिप्रामाण्य] पृ. ३७.





पातळी वर आली म्हणजे संस्कृतीचें एक पाऊल पुढें गेलें, तेथपर्यंत व्यवहारदृष्टीनें एका बाजूनें प्रगतांची प्रगति करावी व दुसरीकडे इतरांनीं स्वधर्म आचरावा असें प्राचीन मत होतें व यांत शास्त्राभ्यासाच्या अभावापेक्षां लोकहितेच्छाच प्रबल व समंजस होती असें दिसतें.

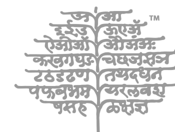
शुद्ध नीतिवाद

आतांच उल्लेख केलेल्या रॅडिकल ह्युमॅनिस्टांच्या मतांचा जरा अधिक खोलवर विचार येथेंच करून टाकूं. त्यांच्या प्रतिपादनाप्रमाणें जर मनुष्य आत्मौपम्य दृष्टीनें स्वकुटुंब व शेजारी यांचे हिताकडे नजर देऊन वागेल व नागरिकाचीं सर्व कर्तव्यें योग्य रीतीनें पाळील तर वस्तुतः धर्म या 'कृत्रिम' बंधनाची आवश्यकताच राहणार नाहीं. ज्यास हवें असेल तो व्रत-पूजा-पाठादि धार्मिक आचार स्वतःपुरता—व तोहि पारलौकिक कल्याणासाठीं-पाळूं शकेल त्यास आम्ही अडवीत नाहीं. परंतु एक सामाजिक शक्ति या स्वरूपांत लोकविधारणाचें कार्य धर्मानें पूर्वी केलें असलें तरी त्याची आजच्या जाणिवेच्या दृष्टीनें पुढारलेल्या व विज्ञाननिष्ठ जगास कोणतीहि जरूरी नाहीं. आतां हें खरें आहे कीं, धर्मसुद्धां सत्य-दया औदार्यादि नैतिक गुणांचीच वाढ करा असें सांगतो. शुद्ध नैतिकतेच्या विकासासदेखील बाह्य आदेशाची (Imperative) अथवा (अपौरुषेयत्वपक्षीं) परलोकादि अदृष्ट तत्त्वांची धार्मिकतेच्या विचारसरणीस जोड दिल्याखेरीज कार्यसिद्धि होऊं शकत नाहीं. तेव्हां कोठल्याहि कल्पनांवर [Concept] आपली उपपत्ति आधारण्यापेक्षां शुद्ध बुद्धिवादाचा व तात्त्विक दृष्टिकोण स्वीकारून नैतिकतेची भूमिका स्वीकारणें बरें नव्हे काय ? आजच्या civics च्या शास्त्राचा स्पष्ट नसला तरी आन्तरिक प्रवाहाच्या दृष्टीनें [tendency] हाच विचार अभिप्रेत दिसतो स्वातंत्र्यवीर सावरकरांसारख्या शुद्ध विज्ञानवादी भूमिकेवरून समाजहिताचा विचार करणाऱ्यांचाहि अभिप्राय तत्त्वतः असाच आहे, व प्राचीनांचाहि त्यास विरोध होण्याचें कारण नाहीं. या विचाराप्रमाणें भौतिक विचारापलिकडे मजल न नेणाऱ्या मानवाचे दृष्टीनें देखील आवश्यक ठरणाऱ्या [व कालमानानुसार किंचित् भिन्न स्वरूपांत आचरल्या जाणाऱ्या] सत्य-दयादि नीति, राष्ट्रीय, वैयक्तिक व सामाजिक चारित्र्य, व्यावसायिक शुद्धता, राष्ट्राभिमान, इत्यादि तत्त्वांनाच खरें स्वतो मूल्य [Absolute Value] आहे असें मानावें. पारलौकिक विचारसरणीवर आधारलेल्या कल्पना शक्य तों मानूं नयेत. या संप्रदायांत परमेश्वरभक्तीचें स्वरूप बहुतांशीं प्रार्थनासमाजाप्रमाणेंच झालें तर होण्याचा संभव.

शुद्धनीतिवादाचा आणखी विचार

या विचारसरणीची सुशिक्षितांस हल्ली विशेष रुचि निर्माण होण्याचें कारण मुख्यतः पाश्चात्य संस्कृतींतील धर्माचें स्थान-खिश्चनादि धर्मांत परमार्थसाधना ही प्रार्थनेपेक्षां फारशी पुढे गेलेली नाहीं व प्रचलित रूढीप्रमाणें तिचा व त्यामुळें अर्थात् धर्मसंस्थेचा व्यवहाराशीं फारच थोडा संबंध उरला आहे. व्यावहारिक क्रिया या स्वरूपांत धार्मिक क्रियांचें जंजाळ कमी व व्यावहारिक जीवनांत धर्माचे निर्बंधहि थोडे. हें बोलणें अर्थात् ढोबळमानाचें आहे, परंतु व्यवच्छेदक लक्षण या दृष्टीनें फार महत्त्वाचें आहे. डॉ. केतकरांचे[१९] मतानें पुष्कळसें याच प्रकारचें मत मीमांसकांचेंहि असावें. त्यांनीं श्रौत नियम म्हणजे धर्म अशी व्याख्या स्वीकारून गृह्य व धर्म हा वेदाङ्गकल्पांतील इतर २।३ सामाजिक जीवनाचाच भाग कल्पिला. हेतु हा असावा [केतकरांचे मतानें] कीं, दोन्हींत "वैदिक" नियमांपेक्षां 'सामाजिक' चालीरीतींचाच भाग जास्त दिसतो. हें खरें असल्यास हा भाग परिवर्तनीय म्हणजे शास्त्रतः देश-काल-परिस्थित्यनुसार बदलणारा ठरतो हें एक व दुसरें म्हणजे त्याचा आधारहि मनुष्याच्या गरजा व भौतिक परिस्थिति यांच्या संघर्षाच्या तत्तत्कालीन फलश्रुतीवर ठरणार. याउलट श्रौत नियम हे कांहीं नित्य अशा शब्दार्थशास्त्रीय [canons of Textual interpretation] व नैसर्गिक [logical] नियमांवर बसविलेले असून त्यांचा आधारहि वैदिक वचनें म्हणजेच (तत्कालीन कल्पनेप्रमाणें) अपरिवर्तनीय व शाश्वत स्वरूपाचा. म्हणूनच बहुधा मीमांसकांनीं व्यावहारिक अंग धर्माच्या व्याख्येंतून वगळून "यजनक्रिया व तिचीं उपांगें" यांचाच तेवढा धर्माच्या व्याख्येंत समावेश केला असावा. कांहींच्या

१९. ज्ञानकोश, 'धर्म' या सदराखालीं.




मतानें वेदकालीं देखील धर्म शब्दाचा हाच अर्थ रूढ होता. कांहीं असो, वर सांगितलेल्या मतांत व मीमांसकांच्या या मतांत यज्ञादि परमार्थसाधन व्यवहारापासून वेगळें काढणें हा भाग आपल्यापुढील आक्षेपाचे दृष्टीनें समान व महत्त्वाचा मुद्दा आहे.

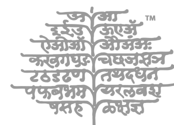
शुद्धनीतिवादास उत्तर

या आक्षेपास फार विस्तारानें उत्तर देण्याचें कारण नाहीं. नैतिकतेची जरूरी या पक्षास (उपपत्ति कोणतीहि असली तरी) सर्वांशीं मान्य आहे व धार्मिकतेलाहि विरोध नाहीं, फक्त कदाचित् संस्थारूप धर्मानें आजपर्यंत टिकविलेले आचार त्यांना (किंवा कोणाहि ज्ञान्यास) बालिश वाटत असल्यामुळें त्याबद्दल त्यांस प्रेम नाहीं. परंतु कालाच्या ओघांत जें काय प्रत्यक्ष घडलें तें असें कीं, निदान ख्रिस्तपूर्व कांहीं शतकें तरी निश्चितपणें हिंदुधर्मांत ही कल्पना त्याज्य मानिली होती व उत्तरोत्तर धर्मशास्त्रानें तत्त्वतः ती जास्त जास्तच तिरस्करणीय मानिली. तपशिलांतील भिन्नता सोडल्यास ज्या काळखंडांत हिंदुधर्म हा स्थितिशील बनूं लागल्याची तक्रार आजचे इंग्रजी विचारवादी भारतीय इतिहासकार करितात (विशेषतः हर्षोत्तर म्हणजे सातव्या शतकापासून पुढें), त्याच्या कित्येक शतकें पूर्वीपासूनच जीवनाचीं विविध अंगें धर्मानें जवळ जवळ पूर्णतया व्यापून टाकिलीं होतीं. राज्यशास्त्र घ्या, अर्थशास्त्र घ्या, कायदा घ्या, संपूर्णपणें परमार्थविचारापासून दूर असलेलीं हीं शास्त्रें धर्माच्या अधिष्ठानावर व धर्माच्या बंधनांनींच चाललीं पाहिजेत असें ठरूं लागलें व हिंदुधर्म इतर धर्मांप्रमाणें मूलतः पारमार्थिक संप्रदाय न राहतां ती एक स्वयंपूर्ण जीवनपद्धति व संपूर्ण संस्कृति बनली. असें कां झालें याचें उत्तर बऱ्याच अंशीं मानसशास्त्रीयच असावें. म्हणजे कोणत्याहि देशविभागांत स्थिर झालेला समाज (अथवा गणजीवन जगणारा भटक्या समाजसुद्धा जर कोणत्याहि कारणानें बराच काळ एकत्र राहिला तर) भावनात्मक दृष्टीनें एकरूप होऊं लागतो व त्याचा दृश्य परिणाम त्याच्या बाह्य आचारांवर होतो. यासच संस्कृति असें आपण म्हणतो. ही संस्कृति इतर अनेक गोष्टींबरोबर पण मुख्यतः धर्मसंस्थेच्या रूढ चालींनीं इतरांपासून वेगळी काढली जाते.[20] धर्मसंस्था म्हणजे अगदी नियमबद्ध व अचल स्वरूपच पावली पाहिजे असें नाहीं.

हिंदुधर्माची एक अवस्था

सर्वसामान्यतः मुसलमानी अमलांत एकंदर भारतांत व विशेषतः महाराष्ट्रांत धर्मसंस्थेची जी अवस्था दृष्टीस पडते ती फार महत्त्वाची आहे. या कालखंडाचीं [आठव्या शतकापासून अठराव्या अखेर] जीं समाजाचीं ढोबळ लक्षणें दिसतात तीं अशीं : राजकीय पारतंत्र्यामुळें लौकिक जीवनाविषयीं व भौतिक प्रगतिविषयीं अनास्था, दैववाद व क्वचित् निराशावाद, त्यामुळें शब्दप्रामाण्याकडे कल, जातिव्यवस्थेच्या क्वचित् अतिरेकी आग्रहामुळें सामाजिक [द्वेष नव्हता तरी] एकध्येयाभाव, मंत्रतंत्रादि व ज्योतिषादि विचारावर विश्वास इत्यादि. यासंबंधीं संतांनी फार मोठें कार्य केलें असें आपण म्हणतों व तें खरेंहि आहे. पण त्यांनीं सांगितलें काय, तर वर्णाश्रमधर्माप्रमाणें आपापलें कर्तव्य पार पाडावें, नीतीनें [म्हणजे वैयक्तिकच] वागावें व परमेश्वरभक्तींतच काळ घालवावा. धर्मशास्त्राची अवस्थाहि या कालांत मोठीशी स्पृहणीय नव्हती. बुद्धिमत्ता होती व तिचा उपयोग हळुहळु बदलणारा विचारप्रवाह जाणून आत्मसात् करण्याकडेहि होत होता, परंतु फार मंदगतीनें. एकंदरींत परप्रत्ययनेयबुद्धि फार. स्वराज्याच्या कालांत थोडीबहुत ऐहलौकिक जीवनाची आवड निर्माण होऊं लागली होती व बुद्धिवादास पटणारे आचारविचार सामाजिकदृष्ट्या निर्माण होऊं लागले, परंतु ही जागृतीहि मंदस्वरूपाचीच होती. म्हणून सर्वसामान्यतः बोलावयाचें तर कविवर्य मोरोपंत हेच महाराष्ट्रीयच काय पण बऱ्याच अंशीं अभिजात भारतीय मनाची आपल्या वाङ्मयांतून यथार्थ अभिव्यक्ति करितात असें म्हटलें पाहिजे. त्यांना उल्लेख उच्च दर्जाचे, विपुल वाङ्मयसंपत्ति निर्माण करणारे एक सदभिरुचिसंपन्न गृहस्थाश्रमी हिंदु म्हणून प्रातिनिधिक मानला तरी सर्वसामान्यतः धार्मिक व सामाजिक दोन्ही प्रकारचे विचारांत मूलगामी भेद दिसत नाहीं हें सर्वमान्य आहे. पुराणांतून याच प्रकारचे विचार यापूर्वीच संस्कृतमधून सांगून झाले होते. वैदिक देवदेवता, यज्ञ, धर्मशास्त्रीय बंधनें, इत्यादि कितीतरी

२०. Hindutva by V. D. Savarkar, p. 74.





गोष्टींचा स्पष्ट लोप होऊन स्मार्त धर्मांतील अनेक आचार कधीच कालबाह्य ठरले होते. हळुहळु स्मृतींतच स्पष्ट लेखनिविष्ट केलें गेलें कीं, असे बरेच आचार चालू काळाकरितां नव्हेत. चालू काळाकरितां (म्हणजे fiction प्रमाणें कलियुगाकरितां) नामस्मरण, नित्यनैमित्तिक कर्में, दानधर्म, तीर्थयात्रा इत्यादि पौराणधर्मच मानावयाचा आहे. यांत धार्मिक दृष्ट्या कांहीं अपकर्ष आहे म्हणावें तर श्री. गो. म. जोशी यांनीं उलट या युगांत ध्येयाची परिपूर्णता झाल्यामुळें प्रगति थांबली, कारण प्रगति ही ध्येयसापेक्ष आहे असें समर्थनच केलें आहे व तें बऱ्याच अर्थीं खरेंहि आहे अशा या अवस्थेंत मुख्यतः जीं दोन लक्षणें दिसतात तीं हीं कीं, (१) हळुहळु सर्व व्यावहारिक जीवनाचीं अंगें धर्माशीं जोडून त्यांस गौण स्थान द्यावयाचें व (२) शुद्ध धार्मिक आचार समाजाच्या अविरोधी विकासासाठी आवश्यक मानावयाचा. यांतील पहिला प्रकार पूर्वीपासूनच चालत आला असला तरी त्यास समाजमनांत या कालांत स्थिर स्थान मिळालें. धार्मिक आचारांत मात्र एकीकडे तंत्रशास्त्राची व तत्सम विचाराचो निरर्गल वाढ झाली तर त्यास दुसरीकडे कडवा विरोध व तोहि बुद्धिवादाच्या भूमिकेवरून होऊन भक्तिमार्गाची जोपासना होऊन आबालवृद्ध व आब्राह्मणचांडाल सर्वांना मोक्षाचीं द्वारें खुलीं होऊन समता दिसूं लागली. सामाजिक पार्श्वभूमि मात्र अजून विचाराच्याच अवस्थेंत होती. म्हणजे शब्दप्रामाण्य, स्थितिशीलता व त्याच वेळीं त्यास विरोधी खऱ्या व सोप्या धर्माचा कळकळीनें पुरस्कार असें दृश्य दिसतें. हाच प्रकार याच काळांत युरोपमध्येंहि होता.

धर्माचा समालोचक विचार

अशा रीतीनें मुख्य मुख्य मुद्यांचा विचार करितां जें निष्पन्न होतें तें प्रामुख्यानें हें कीं, धर्माचें आध्यात्मिक कार्य कोणास पटो वा न पटो, सामाजिकदृष्ट्या जें धर्माचें प्रधान कार्य म्हणजे समाजांत नीति स्थिर करून तद्द्वारा सर्वांचो प्रगति व कल्याण साधणें हें मुद्दां धर्माचें खास स्वकीय म्हणजे इतर रीतीनीं न जमणारें असेंच कार्य आहे. लोकसंधारणाचें काम नुसतें सामाजिक नीतिशास्त्र करूं शकत नाहीं, त्यास [पारलौकिक नसल्यातरी] आध्यात्मिक कल्पनांचा म्हणजेच धर्माचा पाठिंबा, साहाय्य व अधिष्ठान हवें असतें. हवा ज्याप्रमाणें दिसत नाहीं, परंतु तीखेरीज मनुष्याचें पलमात्र चालूं शकणार नाहीं, त्याप्रमाणेंच धर्माचेंहि लोकजीवनांत स्थान आहे. त्याअभावी समाजाची काय अवस्था होते हें आपण आज कित्येक ठिकाणीं पाहत आहोंत. देशभक्त, शास्त्रज्ञ इत्यादिकांस जर मानव्याकरितां आपलें जीवितसर्वस्व अर्पण करितां येतें तर भौतिक निरीश्वर समाज कां चालूं नये याचा विचार आपण केलाच आहे. त्याचें स्पष्ट उत्तर एवढेंच कीं, समाजमानसशास्त्रज्ञांचे मतानें देखील धर्मभावना ही मनुष्याच्या दृढमूल भावनांपैकीं असल्यामुळें थोड्या व्यक्तींवरून समाजाचा नियम ठरवितां येत नाहीं. मित्रभावानेंच[२१] समाजस्थिति साध्य होते या तत्त्वावरच ॲरिस्टॉटलनें आपलें नीतिशास्त्र उभारलें, परंतु या मित्रभावास तेजस्विता यावयाची असेल तर परमेश्वरभक्ति मानावी लागते असेंच खरें शास्त्रीय मत आहे. युरोपमध्यें धर्मावर जी प्रतिक्रिया झाली ती आपल्याकडील परिस्थितीस ग्राह्य धरण्यापूर्वी पुष्कळच विचार करावा लागेल. नीत्शेनें[२२] ख्रिश्चन धर्मावर टीका केली, परंतु समाजशास्त्राचे नियम मानलेच. पुनरुज्जीवनाच्या काळांत [Renaissance] जे धर्मसुधारक झाले ते काय किंवा, आपल्याकडील रानडे-आगरकरादि सुधारक काय, आपण ज्या पद्धतीनें विचार केला

२१. नासदीय सूक्तभाष्य, खण्ड १, शं. रा. राजवाडे पृ. ११३.

२२. The "European disguises himself in morality, because he has become a sick, sickly, crippled animal who has good reasons for being 'tame' bacause he is almost an abortion, an imperfect, weak and clumsy thing ...... Religion is neurosis which produces and makes use of this illness. With Christianity, especially begins 'the slave-insurrection in morals", Quoted from the Complete Works Vol. X, The Joyful Wisdom, p. 294, at the Misinterpretation of Man, p. 42.





त्या पद्धतीस व वरील निष्कर्षास विरोध करणारे तर नव्हतेच परंतु खऱ्या धर्माची प्रस्थापना व्हावयास उत्सुकच होते.

मार्क्स् व फ्रॉइडची कल्पना

मार्क्सनें वास्तविक एवढेंच सांगितलें कीं,[२३] आध्यात्मिक संस्कृति ही भौतिक संस्कृतीवरच जगणारी व त्यानंतर निर्माण होणारी असते. समाजविकासाच्या शास्त्रामध्यें तें एक मंदिर [Superstructure] आहे, पाया [Foundation] नव्हे हें सर्वांशीं म्हणजे निरपवादपणें खरें आहे कीं काय हें विवाद्य असलें तरी बहुतांशीं सत्य आहे हें कोणीहि नाकारीत नाहीं. परंतु धर्म ही एक भ्रान्तिग्रस्तत्वामुळें विपरीत कल्पना करणारा मनाचा व्यापार [Projection] आहे असें त्याचें मत मात्र विज्ञान व धर्म यांचा विरोध मानणाऱ्यांप्रमाणेंच सर्वस्वी सत्य नाहीं. त्याचप्रमाणें त्याचा दुसरा सिद्धान्त म्हणजे वर्गभेद[२४] व तन्निर्मित व्यवस्था जोपर्यंत समाजांत राहील तोपर्यंत धर्म राहणारच, धर्मानें आजवर सत्तारूढ पक्षाचाच पुरस्कार केला आहे, हें सर्वांशीं पूर्वग्रहग्रस्त, विशिष्ट देशकालावरून अनुमानिलेलें व म्हणून फारच मर्यादित अर्थानें सत्य म्हणावें लागेल. भारतांत तरी ह्याउलट स्थिति होती. फ्रॉइडनेंहि[२५] धर्मास असेंच दुर्बल मनाचें इच्छापूर्तीचें साधन म्हटलें आहे. शिवाय, केवळ जडवादाच्या तत्त्वज्ञानांत देखील आत्मनिष्ठ दृष्टिकोण [Idealism] असणें जरूर असतें असें[२६] मार्क्सनेंच सांगितलें आहे ! वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, विज्ञानादि गोष्टींचा विचार व धर्मादि भावना या अगदी स्वतंत्र व एकमेकांस अविरोधी आहेत व दोन्ही जीवनास आवश्यक आहेत.[२७] धर्म ज्या कल्पनांच्या आधारावर चालला आहे त्यास केवळ उपयुक्ततामूल्य आहे [Pragmatism] हें निदान हिंदुधर्मांत तरी स्पष्ट सांगितलें असून बौद्धिक पातळीवरची असल्यास तत्त्वत: हे विचार अशा मनुष्यास लागू पडत नाहींत[२८] असें कबूल केलें आहे. हिंदु-

२३. हिंदु धर्माची समीक्षा, पृ. ३३, ६८.

२४. Ibid, पृ. ७३.

२५. " Religion is an attempt to get control over the sensory world by means of the wish-world which we have developed inside as the result of the biological and psychological necessity." Quoted from the Introductory Lectures at सनातन धर्माचें स्वरूप, गो. म. जोशी, पृ. ७८.

२६. " The chief defect of all previous materialism — including that of Feurbach -- is that the object (Gegenstand), the reality, sensibility is only apprehended under the form of the object (objekt) or of contemplation (Anschauung) but not as human sensible activity or practice, not subjectively." [" Hence it came about that the active side was developed by idealism in opposition to materialism "] – Marx in his Eleven Theses on Feuerbach quoted in Religion and Society, on p. 27.

२७. No conflict in religion and science " if his (=man's) intellectual, rational self, did not always enter into collision with his sentimental, intuitive self " -- Human Destiny by Lecompte du Noüy, p. 184

२८. अयमर्थो महान् यस्य स्वत एव प्रकाशित: ।
न तस्य वर्णा विद्यन्ते नाश्रमाश्च तथैव च ।।
— सूतसंहिता, यज्ञवैभवखण्ड, ब्रह्मगीता ४।३७ (पृ. ८३०); Further Cf.
कालकर्मानुगुण्येन स्वाभिन्नस्वीयमायया ।
अभिन्नोऽपि तया स्वस्य भेदं कल्पयति प्रभुः ।। २ ।।

अनुक्रमणिका





धर्माचा आधार एवढ्याचकरितां घ्यावयाचा कीं, रूढिप्रियता व बंधनांची जाचकता [rigidity] इत्यादि जे आक्षेप धर्माविरुद्ध घेतले जातात ते हिंदुधर्मास विशेष कडकपणें लावण्याची प्रथा आहे. मात्र लोकांचा बुद्धिभेद करणें हें कांहीं अशा जाणत्या लोकांचें कर्तव्य ठरत नाहीं असा समुचित इशारा आवश्यक रीतीनें दिला आहे, व हीच गोष्ट धर्माची सामाजिक क्षेत्रांत लौकिक विषयांत देखील कळकळ असते हेंच दाखवीत नाहीं काय ?

धर्माच्या (सामाजिक) कार्याचा संक्षेपतः विचार

याप्रमाणें समाजांतील धर्माचें महत्त्वाचें स्थान अनेक अंगांनीं विशद केल्यावर शेवटीं थोडक्यांत विधायक रीतीनें व प्रत्यक्षतः काय कार्य करणें जरूर आहे तें पाहूं: (१) ज्ञानी मनुष्यानेंहि समाजांतील आपापलें कर्तव्य चोख रीतीनें बजावणें जरूर आहे व तें निरहकार बुद्धीनें फलेच्छा न ठेवतां करणें हीच परमेश्वराची खरी पूजा [गीता १८।४६]. (२) पूजा-अर्चा, नित्यनैमित्तिक आचार, दानदया धर्म, तीर्थयात्रा, उत्सव, प्रार्थना इत्यादि पौराणधर्म समाजाचा एक अवश्य आचार म्हणून मान्य करणें. (३) परहितप्रवणता, त्याग, संयम, प्रेम इ. मानवधर्माची शिकवण देणें. बौद्धधर्म हा असाच आहे [Attruism] निवृत्तिवादी अथवा स्वकेंद्रित [egoistic] धर्म फारच थोडे झाले आहेत. (४) देव-पूजादि सांगितलेला धार्मिक आचार हाच खरा संस्कृतीचें व्यवच्छेदक लक्षण[२०] होऊं शकतो. (५) परतत्त्वाचा सर्वत्र संबंध[२९] असल्यामुळें मानवसेवा हेंच खरें धर्माचें साध्य आहे. असें शिकविणें. (६) ' भुक्ति मुक्ति च विन्दति ' अशी धर्माची दुहेरी फलश्रुति आहे. भोग हा त्याज्य नाहीं परंतु ' परित्यजेदर्थकामौ यौ स्यातां धर्मवर्जितौ ' [मनु ४।१७६] (७) सामान्य नीतिदेखील नित्यधर्म असल्यामुळें ' जशास तसें ' अशा फारच मर्यादित तत्त्वांपेक्षां शक्यतोंवर बुद्धाचा ' असाधु साधुना जिने ' हाच मार्ग आचरण्याची प्रेरणा निर्माण करणें. (८) रेल्वेसारख्या नवीन शोधांनीं परिस्थिति बदलली असली तरी तें फारच थोड्या धर्माचारास लागू आहे. भौतिक परिस्थिति बदलली तरी पुष्कळच गोष्टी टिकवितां येणाऱ्या आहेत व त्या टिकविणें जरूर आहे. आजच्या परिस्थितींत असें वाटत असेल कीं, धर्म यापुढें राहणार कीं नष्ट होणार, तरी हीच खरी धर्माची व त्यांतहि धर्मसंस्थेची कसोटीची वेळ आहे. समाजपरिवर्तनाचे नियम [Social dynamics] लक्षांत घेऊन विचारवंतांनीं प्रत्यक्षतः मार्गदर्शन करावयाचें आहे.

आजची परिस्थिति व समारोप

आजच्या समाजस्थितीचीं मुख्य लक्षणें पाहूं जातां एक प्रकारें भय निर्माण होतें. शास्त्रीय ज्ञानाची अफाट वाढ, त्यामुळें भौतिक सुखांची सुलभता व विपुलता, परंतु यांत्रिक युगाच्या वाढत्या प्रभावामुळें बेकारी व तीव्र प्रतिस्पर्धा, वर्गकलह व जातिद्वेष, पूर्वींच्या अनेक जातींच्या समाजजीवनावर व विशेषतः व्यवसायांवर झालेला परिणाम, बुद्धिप्रामाण्याच्या जोरामुळें धर्मग्रंथांवर अविश्वास व आचारांतील अपकर्ष, नैतिक पातळी बरीच खालीं येणें, दळणवळणाच्या साधनांमुळें जीवन परावलंबी बनणें, उत्पादक वर्ग व मजूरवर्ग यांच्या कलहांत मध्यमवर्गाचे हाल व आचारहीनता, युद्धसाधनांचा वाढता अघोरीपणा, खालीं आलेलें जीवनमान, शहरांच्या निर्मितीमुळें खेड्यांची दुरवस्था, सायकली इत्यादि साधनांमुळें खेड्यांतील गुन्ह्यांची वाढ, लहान देशांस मोठ्या देशांच्या छत्राखालीं राहावें लागणें, राजकीय वगैरे पुढाऱ्यांचीं धर्मावरील व रूढिभंजनावरील प्रवचनें, सामान्य माणसांच्या विचारांत

कल्पितोऽयं द्विजा भेदो नाभेदं बाधते सदा ।
कल्पितानामवस्तुत्वादविरोधश्च सिध्यति ॥ ३ ॥ — सूतगीता ४।२-३

२९. Cf Consubstantiatity introduced in metaphysics by Florensky. " Plato also recognised intimate ontological connections between all entities, connections that overcome divisions in time and space " -- History of Russian Philosophy by N. O. Lossky [last chapter].

आलेला उथळपणा व स्वार्थपरायणता, आवश्यक वस्तूंच्या टंचाईमुळें निर्माण होणारी असुरक्षितता इत्यादि. यास दुसरी बाजूहि आहे. परंतु बेकारी, दारिद्र्य, वाढती लोकसंख्या व त्याकरितां चाललेलें विविध राष्ट्रांचें राजकारण इत्यादि ज्या भौतिक समस्या आहेत त्या सामाजिक शास्त्रांचा विषय आहेत, धर्माचा नव्हे. धर्म त्या बाबतींत एवढें मात्र खचित सांगेल कीं, आज जीं लोभास चेतना आणणारीं वक्तव्यें व कृति होतात तें अनिष्ट आहे. संतोषाखेरीज मानवजातीस सुख मिळणार नाहीं. दुसरें म्हणजे रेल्वे वगैरेमुळें जातिभेदाची तीव्रता जशी नष्ट होत चालली त्याप्रमाणें प्रत्येक बाबतींत कायद्याचें साम्राज्य येऊन दुसऱ्याहि कित्येक गोष्टी [उदाहरणार्थ प्रौढविवाह, मिश्रविवाह, घटस्फोट, अस्पृश्यतानिवारण, भक्ष्याभक्ष्य-स्वातंत्र्य इ.] निरंगल रीतीनें समाजाच्या हातीं आल्या आहेत. ही गोष्ट सर्वस्वी युक्त नव्हे. समाजाचा खोल विचार करणाऱ्या अधिकाऱ्यांच्याच कक्षेतील हा विचार असला पाहिजे व तोहि एकदम फार पुढचा असा असतां कामा नये. समाजास झेपेल अशा रीतीनें हे बदल व्हावयास पाहिजेत [ही गोष्ट डॉ. काणे यांनीं पूर्वीपासून आग्रहानें मांडली आहे.]. तिसरी गोष्ट म्हणजे मानव्यवाद, विश्वकुटुंबवाद, सर्वोदय, अशा भलत्याच आदर्शवादी कल्पना समाजास झेपणाऱ्या नव्हेत [व मानसशास्त्राप्रमाणें स्वाभाविकहि नव्हेत]. देशकालादि परिस्थितीप्रमाणें चालत आलेले आचार टिकविणें ही गोष्ट संस्कृतीच्या वाढीकरितां अवश्य आहे. बदल अवश्य करावे परंतु ते नाइलाजाचे व प्रगतीस पोषक असेच असावेत, कल्पनावादी नकोत. पूर्वीचा वैदिक धर्म आज राहिला आहे काय ? परंतु एवढीं मोठीं स्थित्यन्तरें होऊनहि हिंदुधर्माची सामाजिक शक्ति टिकून राहिली व व्यक्तित्वहि तत्त्वतः बदलल नाहीं, या परंपरेप्रमाणें बदल हवेच आहेत, परंतु त्याबरोबर चांगल्या आचारांचा विध्वंस करण्याचो कांहींहि जरूरी नाहीं. कारण तसें पाहिल्यास सर्वच आचार सांकेतिक असल्यामुळें निरर्थकच होत. परंतु भावनेच्या आशयामुळेंच त्यांस सामाजिक मान्यता मिळते व ते टिकविल्यानें समाजांत भावनांचें पोषण होतें ही गोष्ट विसरतां येत नाहीं. उलट अशा सांस्कृतिक मूल्यांची अधिकाधिक वाढच करावयास पाहिजे असें सी. ई. एम्. जोड वगैरे तत्त्वज्ञ सांगतात. यावरून आज धर्माचें कार्य जास्त बिकट असलें तरी त्याचें स्थान नष्ट होणें शक्य नसल्यामुळें धैर्यानें हळुहळु परंतु निश्चितपण धार्मिक मूल्यें स्थिर करण्यानेंच कालान्तरानें समाजमनावरील आजची मरगळ दूर होईल असें वाटतें. म्हणून मागील शतकांत जर्मन तत्त्वज्ञ लाइब्नीट्झ[३०] यानें जी धर्ममीमांसा केली ती मला स्वतःला तरी तर्कशुद्ध वाटते. नुकतेंच प्रेसिडेंट आयसेनहॉवर यांनीं असें सांगितलें कीं, जडवादाची भरभराट रशियानें गायिली, आतां आपल्यांतील आध्यात्मिक शक्तीचें सामर्थ्य–ज्याचा आपल्याला विसर पडला आहे–दाखविण्याचा काळ आला आहे.

---

३०. "Religion is for Leibnitz essentially practical, but it is, possible only under definite theoretical presuppositions. In its essence, it consists of love to God, the only being who is perfect in power, knowledge and goodness, and who is the source of all order, harmony and beauty. In love to God, consists true piety and happiness. To love God, however, we must know him, and the more distinctly we realise His true nature, the purer and stronger will be our love to Him. No one can truly know God, without loving Him, and no one can love him without doing this will. Religion is not the obligation to fulfill the divine will in order to obtain a reward, but the free conformity to it for its own sake; it consists in clearness of thought, and Purity of will." Iaterpretation of Religions Experience by John Watson, part I [Historical], p. 198

प्रा. भा. शं. भणगे

महाराष्ट्र सरकारचें जमीन धारणेच्या-कमाल मर्यादेविषयीं विधेयक

महाराष्ट्र राज्यांतील जमीनधारक प्रत्येकीं किती जमीन अधिकांत अधिक ठेऊं शकेल त्याबद्दलचें विधेयक सरकारनें चर्चेसाठीं प्रसिद्ध केलें आहे. ह्या विधेयकाबद्दल सरकारी गटांतून जीं वक्तव्यें ऐकण्यांत येतात त्यावरून असें दिसतें कीं हें विधेयक बरेंचसें आहे त्याच स्वरूपांत विधिमंडळाकडून कायदा म्हणून मंजूर केलें जाईल. ह्या विधेयकाबद्दल कांहीं तात्त्विक आणि व्यावहारिक विचार येथें मांडण्याचें ठरविलें आहे.

— १ —

जमिनीची मालकांमधील वांटणी असमान आहे. म्हणून कमाल जमीनधारणेची मर्यादा (ceiling, सीलिंग) ठरवून, त्यावरील जमीन खाजगी मालकांकडून काढून घ्यावी आणि ती इतर गरजू लोकांस वांटावी; अशा रीतीनें विषमता कमी करावी असा ह्या विधेयकाचा उद्देश सांगण्यांत आला आहे. अशा प्रकारचा कायदा करणें आवश्यक आहे अशी 'नियोजनमंडळां'ची आणि 'अखिल भारतीय कॉंग्रेस कमिटी'ची शिफारस आहे असेंहि विधेयकाच्या उद्देशपत्रिकेंत म्हटलें आहे. सकृद्दर्शनीं गौण पण एक महत्त्वाचा प्रश्न असा कीं, उद्देशपत्रिकेंत नियोजनमंडळाबरोबर कॉंग्रेसचा उल्लेख कां? कायदा सरकारचा असतो, पक्षाचा नव्हे. पक्षाचा उल्लेख करून लोकमताचा पाठिंबा दाखवावयाचा असेल तर अशा प्रकारचा कायदा करणें आवश्यक आहे असें म्हणणाऱ्या इतर पक्षांचाहि उल्लेख करणें योग्य ठरलें असतें.

जमिनीची वांटणी विषम आहे हें खरें. पण इतर संपत्तीचीहि वांटणी विषम आहे. इतर संपत्तीच्या मालकीवर कमाल मर्यादा बसविण्याचा विचार दिसत नाहीं. फक्त जमिनीच्या मालकीवर बंधन घालणें हें जमीनधारक आणि इतर ह्यांच्यामध्यें विषमता निर्माण करण्यासारखें होतें. तसेंच जमीनधारक मुख्यतः ग्रामीण भागांतील असल्यामुळें आणि इतर संपत्ति मुख्यतः शहरांत मिळवितां येत असल्यामुळें, खेडीं आणि शहरें ह्यामधील विषमता वाढविली जाते.

जमीन एका बाबतींत इतर संपत्तीच्या साधनांहून भिन्न आहे : ती बाब अशी कीं, जमीन निसर्गतः मर्यादित आहे. ज्यांच्या हातीं जमीन आहे ते मक्तेदार होत. जशी अन्नाची मागणी वाढत जाते त्याप्रमाणें ह्या मक्तेदार वर्गाला भरपूर फायदा होत जातो, आणि इतर समाजाची पिळणूक होते. ही परिस्थिति ओढवली असेल तर जमीनधारकांच्या मक्तेदारीवर आणि नफेबाजीवर दुसरे उपाय योजतां येतील. उदा० अन्नधान्याच्या किंमतींवर बंधनें घालावीं, सहकारी किंवा सरकारी यंत्रणेमार्फत अन्नमालाची विक्री करावी आणि शेतीमालकांच्या उत्पन्नावर कर लादावे, उत्पन्नावरील कर, खर्चावरील कर, मृत्युकर हे उपाय (fiscal measures) सरकारला इतर क्षेत्रांत पुरेसे वाटतात, तर शेतीक्षेत्रांतच कमालधारणेचा उपाय कां?

शेतीवर काम करणाऱ्या मजुरांना जमीन मिळावी म्हणून ती मोठ्या खातेदारांकडून कमाल मर्यादा ठरवून मिळविली पाहिजे असाहि दावा आहे. ज्यांच्या मालकीची शेती नाहीं असा शेतीवर काम करणारा जो मोठा मजूरवर्ग आहे त्याचें अस्तित्व मोठ्या जमीन मालकांमुळेंच आहे असें म्हणावयाचें काय? जर धंदे वाढले असते तर खेड्यामध्यें आणि शेतीमध्यें इतके मजूर राहिले नसते. म्हणून शेतमजुरांचें अस्तित्व धंदे वाढले नाहींत त्या कारणामुळेंहि असूं शकतें. शेतमजुरांचा प्रश्न सोडविण्यासाठीं फक्त खातेदारांच्या जमिनीवर बंधन घालणें हें गैर आहे.

समता किंवा सामाजिक न्याय हें तत्त्व वादातीत आहे. समतेसाठीं, विषम उत्पन्नाचें जें मूळ म्हणजे

अनुक्रमणिका

संपत्ति तिच्या धारणेवर मर्यादा घातली पाहिजे ह्यांतहि शंका नाहीं. येथें वाद आहे तो एवढ्याच पुरता कीं नुसतं संपत्तीच्या एकाच प्रकारावर म्हणजे जमिनीवर मर्यादा लादणें न्यायाचें नव्हे. एखादें तत्त्व चांगलें असलें तर त्याच्या कार्यवाहीस जथें व्यवहार सोपा असल तेथें सुरवात करण्यास कांहीं हरकत नाहीं असें कोणी उत्तरादाखल सागील. जमीनधारणेवर कमाल मर्यादा घालून समता स्थापणें हें व्यावहारिक दृष्टया सोपें आणि परिणामकारक तरी होणार आहे काय ? तें कळण्यासाठीं विधेयकामधील तरतुदी पाहाव्या लागतील.

— २ —

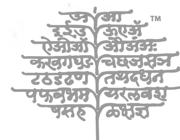
पिकाखालील जमिनीचे चार प्रकार पाडण्यांत आले आहेत. (१) जिराईत जमीन, (२) चार महिने पाणी मिळणारी बागायत जमीन, (३) आठ महिने पाणी मिळणारी बागायत जमीन आणि (४) वर्षभर पाणी मिळणारी बागायत जमीन. येथें बागायत जमीन म्हणजे सरकारनें पुरविलेल्या पाण्यावर भिजणारी जमीन असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. मालकांनीं स्वतः विहिरी खणून किंवा नदीवर पंप बसवून पाणी आणलें असेल किंवा सहकारी सोसायटीनें नळ टाकले असतील तर ती जमीन जिराईत समजायची. पांच माणसांच्या कुटुंबाकडे किती कमाल मर्यादेपर्यंत जमीन राहूं शकेल ती मर्यादा ह्या चार प्रकारच्या जमिनींबाबत वेगवेगळी ठेविली आहे. इतकच नव्हे तर प्रत्येक ठिकाणीं तेथील "जमिनीची वर्गवारी, हवामान, पाऊस, पिकाची सरासरी, पिकाच्या किंमतींची सरासरी, शेतीमाल, एकंदर आर्थिक परिस्थिति " ह्यांचा विचार करून वेगवेगळें सीलिंग ठेविलें आहे असें विधेयकांत म्हटलें आहे. पण ठिकठिकाणचे सीलिंगचे आकडे पाहतां बागायत जमिनींच्या तिन्ही प्रकारांत स्थानपरत्वें कांहींच फरक केलेला नाहीं असें दिसतें. सर्व ठिकाणीं चारमाही भिजणाऱ्या जमिनीचें सीलिंग ४८ एकर, आठमाही भिजणाऱ्या जमिनीचें सीलिंग २४ एकर आणि वर्षभर भिजणाऱ्या जमिनीचें सीलिंग १६ एकर ठेविलें आहे. स्थानपरत्वें फरक होतो तो फक्त जिराईत जमिनींच्या सीलिंग बाबत. सरकारनें पाणी पुरवठा केला कीं सर्व ठिकाणीं त्या त्या वर्गामधील जमिनीचें पीक एक प्रकारचें, सारखें आणि सारख्या किंमतीचें होतें कीं काय ?

जिराईत जमिनीवरील सीलिंग बरेंच मोठें ठेविलें आहे, आणि तें ठिकठिकाणीं ८४ एकरांपासून १५६ एकरापर्यंत बदलतें. भुदरगड तालुका सोडून कोल्हापूर जिल्ह्याच्या इतर भागांत ८४ एकर असें सीलिंग आहे. जिराईत जमिनीचें हें सर्वांत कमी सीलिंग आहे. जवळच्या सांगली भागातहि तें ह्यापेक्षां अधिक आहे. नाजकच्या जिल्ह्यांत जिराईत जमिनीचें सीलिंग बदललेलें पाहल्यावर ह्या जिल्ह्यामधील जमिनीची आणि पिकांची माहिती गोळा करण्यांत आली होती कीं नाहीं अशी शंका येते.

आजची जिराईत जमीन ह्यापुढें सरकारनें दिलेल्या पाण्यानें बागायत झाली तर सीलिंग ४८–२४–१६ असें खालीं येईल. जिराईत जमीन धारण करणारा यापुढें सरकारी पाणी घ्यावयाचें नाकारील.

सरकारची पाटबंधारे बांधण्याची योजना हातीं घेण्याचा यापुढें जरूरी काय ? शेतकरी विहीर खणील, इंजिन (पंप) बसवील, खाजगी संघटना करून किंवा सहकारी सोसायटीमार्फत नळ घालील. सहकारी सोसायट्यांना उर्जितावस्था आली तर आनंद आहे. विहिरीवर बसविण्यासाठीं इंजिनांची मागणी वाढून इंजिनें विकणाऱ्यांना भरपूर फायदा होईल. (कोल्हापूरमधील एका इंजिनविक्रेत्यानें १९६०–६१ सालासाठीं १४० टक्के डिव्हिडंट जाहीर केलें आहे. हें डिव्हिडंट पुढें किती वाढेल).

जमीनधारकाचें कुटुंब पांच माणसांचें असतें असें समजून वर सांगितलेल्या जमिनीवरील कमालमर्यादा घातल्या आहेत. पण कुटुंबांतील माणसें पांचापेक्षां अधिक असलीं तर त्या अधिक माणसांसाठीं प्रत्येकीं कमालमर्यादेच्या एक षष्ठांश इतकी अधिक जमीन त्या कुटुंबाला धारण करतां येईल; मात्र कोणत्याहि कुटुंबाकडील एकंदर जमीन कमालमर्यादेच्या दुपटीपेक्षां अधिक असणार नाहीं. शेतकरी कुटुंबें बहुधा मोठीं आणि सयुक्त असल्यामुळें बऱ्याच कुटुंबांच्या बाबतींत कमालमर्यादेच्या बाहेर जमीन धारण करतां येईल.





महाराष्ट्र सरकारचें जमीन धारणेच्या कमाल मर्यादेविषयीं विधेयक

— ३ —

जमिनीचें पीक लक्षांत घेऊन जमिनीचे प्रकार पाडून, प्रत्येक प्रकारासाठीं वेगळी कमाल मर्यादा घातल्यावर, ती मर्यादा प्रत्यक्ष कार्यवाहींत आणली पाहिजे. त्यासाठीं जिल्ह्याच्या कलेक्टरला अधिकार दिले आहेत, आणि त्यासाठीं एक कार्यपद्धति सांगण्यांत आली आहे. कार्यपद्धति अशी : (१) ज्याची जमीन कमाल सीमेपेक्षां मोठी असेल त्यानें जमिनीची सर्व माहिती कलेक्टरकडे कळवावी. (२) त्यानंतर अशा जमिनीबद्दल कलेक्टर संपूर्ण चौकशी करतील. जमीन किती प्रकारांची आहे, ती कोणकोणत्या ठिकाणीं विखुरली आहे तें पाहून कलेक्टर त्या जमीनधारकास किती जमीन स्वतःपाशीं ठवतां येईल तें ठरवितील. जमिनीच्या कोणत्या तुकड्यावर कर्जाचा बोजा आहे तें ठरवावें लागेल, कारण ज्याच्यावर कर्जाचा भार आहे असे तुकडे जमीन धारकानें आपल्यासाठीं ठेवावयाचे आहेत. (३) ह्या जमिनीसंबंधीं ठिकठिकाणीं जाहीर नोटिसा देऊन ह्या जमिनीबाबत कोणाचे आक्षेप असल्यास कलेक्टर विचारणा करतील. ज्यांचे हितसंबंध ह्या जमिनींत गुंतलेले असतील असे कलेक्टरला वाटेल त्यांना नोटीस दिली जाईल. (४) ह्या लोकांस किंवा त्यांच्या प्रतिनिधींना कलेक्टरपुढें बोलाविलें जाईल, त्यांचें म्हणणें कलेक्टर ऐकून घेतील, आणि जमीनधारकानें किती व कोणती कमाल जमीन ठेवावी, किती व कोणती जमीन अतिरिक्त म्हणून सरकारला द्यावी त्याबद्दल निर्णय देतील. (५) ह्या निर्णयावर फक्त महाराष्ट्र रेव्हिन्यू ट्रायब्यूनलकडे अपील करतां येईल. (६) अतिरिक्त जमिनीसाठीं सरकार मोबदला देईल. मोबदला किती मिळेल तेंहि विधेयकांत नमूद केलें आहे. कोणत्या जिल्ह्यांतील कोणत्या ठिकाणीं कोरडवाहू जमिनीसाठीं मोबदला म्हणून जमीनधाऱ्याच्या किती पट रक्कम मिळेल त्याची यादी विधेयकांत दिली आहे. सर्वांत कमी म्हणजे ५५ पट रक्कम ठाणें जिल्ह्यांत मिळेल. कोल्हापूर जिल्ह्यांत ७० पट, सांगली जिल्ह्यात १२० पट. पुष्कळ ठिकाणीं ही रक्कम ११० किंवा ११५ पट ठेविली आहे. सर्वांत अधिक म्हणजे १९५ पट चांदा जिल्ह्यांत आहे. प्रत्येक ठिकाणीं कोरडवाहू जमिनीसाठीं जो मोबदला मिळेल त्याच्या ५० टक्के, २५ टक्के आणि १० टक्के अधिक मोबदला तेथील अनुक्रमें बारमाही पाणी मिळणाऱ्या, आठ महिने पाणी मिळणाऱ्या आणि चार महिने पाणी मिळणाऱ्या बागाईत जमिनीसाठीं मिळेल. जमिनीवर जें बांधकाम असल, ज्या विहिरी असतील, जे बांध असतील आणि जीं झाडें असतील त्याबद्दलहि मोबदला मिळेल. ज्यास त्याच्याकडील अतिरिक्त जमीन कोणती आणि किती तें कलेक्टरनें ठरवून दिलें आहे त्यानें आपल्याला किती मोबदला मिळावयाचा तें सांगावें. जमिनीवरील बांधकाम, झाडें वगैरेचें मूल्य कलेक्टरला ठरवावें लागेल. त्यानंतर कलेक्टर मोबदल्याबाबत निर्णय देतील. (७) ही जमीन कुळाच्या हातीं असली तर सरकारकडून मिळालला मोबदला मालक आणि कूळ ह्याच्यामध्यें २ : १ अशा वाटला जाईल. जमिनीवर कर्ज किती आणि कोणाचें तें पाहिलें जाईल. कारण हें कर्ज मोबदल्यांतून फेडलें जाइल आणि तें फेडतांना क्रमवारीन फेडलें जाईल (८) मोबदल्याविषयीं कलेक्टरानी दिलेल्या निर्णयावर फक्त महाराष्ट्र रेव्हिन्यू ट्रायब्यूनलकडे अपील करतां येईल. (९) मोबदल्याची रक्कम कर्जरोख्यांमध्यें दिली जाईल. ती वीस वर्षांमध्यें फिटेल.

वर ज्या तरतुदी दिल्या त्यापैकीं बऱ्याच अशा स्वरूपाच्या आहेत कीं त्यामुळें कलेक्टरांचें काम बरेंच वाढणार आहे. आज जी सरकारी यंत्रणा बरीचशी वाढली आहे आणि कामाखालीं वांकली आहे ती ह्या जमिनीच्या कायद्यानें आणखी वाढवावी किंवा वांकवावी कीं नाहीं ह्याचा जरूर विचार करावा. आजची यंत्रणा अधिक काम करू शकेल, किंवा अधिक कार्यक्षम होऊं शकेल हें म्हणणें वेगळें आणि आहे तशाच परिस्थितींत ती वाढविणें किंवा तिच्यावर अधिक ओझें टाकणें वेगळें हें लक्षांत घ्यावें.

सरकारकडे आलेल्या जमिनीच्या वांटपाचा महत्त्वाचा प्रश्न उद्भवतो. जमीन कोणाला देण्यांत येईल त्याचा क्रमवारी विधेयकांत दिली आहे. (१) कूळकायद्याप्रमाणें जमीनदारास स्वतः कसण्यासाठीं कुळाकडून जी जमीन काढून घेतां येईल ती जमीनदारास मिळेल. त्यामुळें जें कूळ भूमिहीन झालें असेल त्याला सरकार-

कडून जमीन वांटपांत अग्रहक्क मिळेल. (२) सरकारी कालव्यामुळें ज्यांच्या जमिनी जातील किंवा सीलिंगच्या एक षष्ठांश होतील त्यांचा दुसरा हक्क. (३) त्यानंतर जी जमीन शिल्लक राहील ती पुढील क्रमानें मिळेल. (अ) जमीन एकत्र करून ती कसणारी (Joint farming) संस्था. ही संस्था जर शेतमजुरांची असली तर तिचा पहिला मान, भूमिहीनांची असली तर तिचा दुसरा मान आणि लहान खातेदारांची असली तर तिचा तिसरा क्रम. (आ) शेती करणारी (Earming society) संस्था. येथें परत ती शेतमजुरांची कीं भूमिहीनांची कीं लहान खातेदारांची अशी क्रमवारी केली जाईल.

(इ) भूमिहीन, (ई) एकत्रित शेती करणारी संस्था– वरील अ-मध्यें न येणारी. (उ) शेती करणारी संस्था– वरील आ-मध्यें न येणारी. (ऊ) लहान खातेदार.

वरील क्रमवारी चांगली आहे पण त्याप्रमाणें जमीन वांटतांना किती काळजी घ्यावी लागेल त्याची नुसती कल्पना करावी. वांटपाचें काम फार अवघड आहे ही गोष्ट भूदानाच्या अनुभवावरून पटावी. महाराष्ट्रांत भूदानांतून मिळालेल्या जमिनीपैकीं फक्त ६० टक्के जमिनीचें आतांपर्यंत वांटप झालें आहे, हा अनुभव लक्षांत घ्यावा. तशांत ह्या विधेयकाप्रमाणें होणाऱ्या वांटपांत आणखी तीन अडचणींची भर पडलेली असेल. (अ) ज्या क्रमवारीनें जमिनीचें वितरण करावयाचें ती क्रमवारी मोठी असून, त्या क्रमवारींतील प्रत्येकांस अनुक्रमाप्रमाणें विचारणा करणें हें कलेक्टरांचें कर्तव्य ठरेल. एकत्रित शेती करण्यासाठीं संघटना करावी अशा प्रकारचा प्रचार किंवा प्रयत्न कलेक्टरांना करावा लागेल. (आ) ही जमीन कोणी स्वच्छेनें दिलेली नसून गांवांतील मोठ्या जमीनदारांकडून सरकारनें काढून घेतलेली असेल. त्यामुळें ज्याची जमीन गेलेली असेल आणि ज्यांना जमीन मिळावयाची असेल त्यांच्यामध्यें गांवांत तेढीचें वातावरण निर्माण होणें शक्य आहे. (इ) सरकारनें वांटप करण्यांत आणि भूदानांतील वांटपांत आणखी एक असा फरक असेल कीं सरकारी वांटपांत अधिक दीर्घसूत्री प्रक्रम (pocedure) अवलंबावा लागतो.

— ४ —

मागील दोन भागांतील टीका कदाचित अस्थानीं ठरेल. सीलिंगखालीं येणारी जमीन इतकी कमी असेल कीं सध्यां जमीन धारणेबाबत जी अवस्था आहे तिच्यामध्यें फारशी ढवळाढवळ व्हावयाची नाहीं. वांटप करण्यासाठीं फारशी जमीन उद्भवावयाची नाहीं आणि सरकारी यंत्रणेवर ताणहि पडावयाचा नाहीं. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचें तर असें कीं प्रस्तुत विधेयकाप्रमाणें फारशी जमीन मिळवावयास आणि वाटावयास राहणार नाहीं. जें उद्दिष्ट मानण्यांत आलें आहेत तें फारसें हातीं लागावयाचें नाहीं.

मागें दाखविल्याप्रमाणें, जिराईत जमिनीवरचें सीलिंग फार वर ठेवण्यांत आलें आहे. ज्या जमिनीवर सीलिंग कमी आहे– म्हणजे सरकारनें पाणी पुरविलेली बागायत जमीन ती तर अत्यल्प आहे. महाराष्ट्रांत एकंदर बागायत जमीन ५॥ टक्क्यांपेक्षां अधिक नाहीं. ह्या साडेपांच टक्क्यांत विहीर आणि सहकारी सोसायटींनें किंवा शेतकऱ्यांनीं सांघिक रीतीनें केलेल्या लिफ्ट इरिगेशन या साधनांनीं भिजविलेली जमीन समाविष्ट आहे. सीलिंगच्या बंधनांत येणारी जमीन किती कमी असेल त्याची कल्पना यावरुन करावयास हरकत नाहीं.

जिराईत आणि बागायत जमिनीबाबत महाराष्ट्रांतील जमीनधारणेचे आकडे उपलब्ध नाहींत चार पांच वर्षांपूर्वी 'योजना-मंडळा'ला जी जी आकडेवारी राज्य सरकारांनीं दिली त्यावरून असें दिसतें कीं मुंबई राज्यांत ६० एकरांपेक्षां अधिक जमीन फक्त ६९ हजार खातेदारांकडे असून तिचें क्षेत्रफळ ७७१० हजार एकर (१६$\frac{1}{3}$ टक्के) होतें. सीलिंगमध्यें येणारी जमीन ह्या खातदारांकडे ठेवून वांटपासाठीं कितीशी अतिरिक्त जमीन शिल्लक राहील? ह्या खातेदारांकडे प्रत्येकीं ७५ एकर जमीन ठेविली असें आपण समजलों तर त्यांच्याकडे एकंदर ५१७५ हजार एकर ठेवावी लागेल आणि मुंबई राज्यांत फक्त २५४५ हजार एकर जमीन अतिरिक्त म्हणून वांटपासाठीं मिळेल.

जी जमीन वांटपासाठीं राहील ती शेतमजुरांना मिळणें दुरापास्त आहे. शेतमजुरांनीं शेतीसाठीं सहकारी संस्था बनविली तरच त्यांना भूमिवितरणांत

वरचा क्रमांक मिळेल. शेतमजुरांची सहकारी शेती जमवून आणणें सोपें नाहीं आणि एवढें करून किती शेतमजुरांना फायदा होईल ? महाराष्ट्रांतील शेतमजुरांची संख्या २१३/४ लक्ष आहे आणि एवढ्या मोठ्या वर्गाला (मागील परिच्छेदांत दाखविलेली) जमीन काय पुरणार ?

खरोखरच सरकारला शेतमजुरांचा प्रश्न सोडवावयाचा असेल तर सरकारनें सीलिंग लहान ठेवावयास हवें होतें. जिराईत जमिनीवरील ८४–१५६ एकर सीलिंग हें खरें सीलिंग नव्हेच. बागायत जमिनीवरील सीलिंग हेंहि कमी ठेवतां आलें असतें. सीलिंगची मर्यादा ठरवितांना दोन गोष्टींचा प्रामुख्यानें विचार करावयास हवा. एक गोष्ट म्हणजे जमिनीचें उत्पन्न पुरेसें (adequate) समजतां येईल ती जमीन सीलिंग म्हणून ठरवावी. श्री. रा. कृ. पाटील यांनीं 'शेती सहकारी' विषयीं जो अहवाल १९५७ सालीं सादर केला त्यांत म्हटलें आहे कीं मुंबई राज्यांत १५ एकर जमीन कुटुंबास पुरेशी मानावी. आमच्या माहितीप्रमाणें बागायत जमिनींत वार्षिक एकरीं १००० रु. निव्वळ उत्पन्न निघतें आणि जिराईत जमिनींत वार्षिक एकरीं दीडशें ते तीनशें रु. निव्वळ उत्पन्न निघतें. जमीन (कोंकणांत आहे तशी) निकृष्ट असली किंवा पिकें कमी किंमतीचीं असलीं तर हें उत्पन्न कमी होईल. त्या दृष्टीनें पुरेशी जमीन म्हणून सरासरी ३० एकरांचें सीलिंग ठेवावयास हरकत नसावी. दुसरी गोष्ट विचारांत घ्यावयाची ती वांटपासाठीं किती जमीन आवश्यक आहे ही होय. नुसत्या शेतमजुरांची सोय लावावयाची तर महाराष्ट्रांत निदान ५० लक्ष एकरांची जरूरी आहे. [२१॥ लक्ष शेतमजूर म्हणजे शेतमजुरांचीं १० लक्ष कुटुंबें आणि एका कुटुंबास ५ एकर जमीन द्यावी अस येथें मानलें आहे.] किमान एवढे एकर जमीन अतिरिक्त म्हणून मिळूं शकेल इतकें सीलिंग ठेवावयास हवें. ज्या खातेदारांची जमीन किमान-आवश्यक (Minimum Necessary) म्हणजे ५ एकरांपेक्षां कमी आहे त्यांनाहि अधिक जमीन द्यावयाची असा कार्यक्रम हातीं घेतला तर आणखी बरीच जमीन अतिरिक्त म्हणून काढावी लागेल. पण मला वाटतें कीं ह्या लहान खातेदारांचा प्रश्न सीलिंगच्या कार्यक्रमानें सोडविणें झेपणार नाहीं. तो सहकारी शेतीच्या मार्गानें सोडविणें इष्ट शेतमजुरांच्या प्रश्नाविषयींसुद्धां असें म्हणावें लागतें कीं औद्योगिकीकरणाचा वेग वाढवून, शेतमजूर धंद्यांत ओढून, त्यांची संख्या कमी करावी आणि नंतर सीलिंगच्या मार्गानें त्यांचा प्रश्न सोडविण्यास हात घालावा. तें अधिक व्यवहार्य ठरेल.

चर्चेसाठीं जें विधेयक आज आपल्यापुढें आहे. त्या विधेयकानें लहान खातेदारांचाच काय पण शेतमजुरांचाहि प्रश्न सुटणार नाहीं. सुटणार नाहीं इतकेंच नव्हे तर तो थोडाफार सोपा किंवा ढिला होईल इतकेंच.

— ६ —

कोणत्याहि विभाजनाच्या कार्यक्रमांत उत्पादनावरील परिणामांचा जरूर विचार केला पाहिजे. जमीनधारणेवर कमाल मर्यादा घातली तर तिचा उत्पादनावर बरावाईट कोणता परिणाम होईल ?

ज्यांच्या जमिनी फार मोठ्या आहेत ते त्यापैकीं कांहीं जमीन उपयोगांत न आणतां ठेवितात. त्यांच्या जमिनी मर्यादित केल्या आणि वरकड जमीन भूमिहीनांस वांटली तर सर्व जमीन वापरांत येईल आणि समाजाचें उत्पन्न वाढेल. परंतु मोठा जमीनदार आपली सर्व जमीन कशीत होता अशा परिस्थितींत त्याची कांहीं जमीन भूमिहीन मजुरास दिली तर त्या मजुराच्या हातीं त्या जमिनीचें उत्पादन वाढेलच असें नाहीं. कारणें दोन : (अ) गरीब मजुरापाशीं भांडवल आणि भांडवली साधनें कमी; (आ) मजुराला गरिबीची संवय झालेली असली, आळस अंगीमांसी खिळलेला असला तर त्याला मिळालेली जमीन उमेदीनें आणि कष्ट करून कशील आणि त्या जमिनीचें उत्पादन कायम ठेवील किंवा वाढवील असें समजतां येत नाहीं. म्हणून, उत्पादनावर अनिष्ट परिणाम व्हावयाचा नसेल तर ज्यांना जमीन दिली जाईल त्यांना भांडवलाची मदत आणि मार्गदर्शन करावें लागेल. इतकेंच नव्हे तर उत्पादनांत तो हयगय करणार नाहीं ह्याबद्दल त्याच्यावर बंधनें घालावीं लागतील.

जिराईत जमिनीचे मालक सरकारी पाणीपुरवठ्याच्या योजनेस विरोध करतील किंवा तिचा फायदा घ्यावयाचे नाहींत. हें असें घडेल ह्यांत शंका नाहीं.





आपली जमीन बागायत ठरून सीलिंग लागण्याच्या भीतीनें कांहीं जमीनदारांनीं आपल्या जमिनीवर विहीरी खणावयाचें किंवा विहिरीवर पंप बसविण्याचें पुढें ढकललें होतें अशी माहिती प्रस्तुत लेखकास आहे. सरकारी योजनेंतून पाणी मिळाल्यावर सीलिंग खालीं येणार हें आतां ठाम झाल्यावर मोठा जमीनमालक सरकार-कडून पाणी घेण्याचें निश्चितपणें नाकारील. गावांतील मोठ्या जमीनदारांनीं सरकारी योजनेस पाठिंबा दिला नाहीं तर ही पाणी-योजना गांवांत कदाचित् यावयाची नाहीं आणि ज्यांना सीलिंगची भीति नाही त्यांनाहि पाण्याचा फायदा मिळणार नाहीं. त्यामुळें उत्पादन-वाढीवर गैर परिणाम होईल. तो टाळण्यासाठीं, बिगर-सरकारी पाणीयोजना मोठया प्रमाणावर केली जाईल अशी व्यवस्था सरकारनें, सहकारी संस्थांनीं आणि ग्रामीण कार्यकर्त्यांनीं केली पाहिजे.

बिगरसहकारी साखर-कारखान्यांकडे बऱ्याच मोठया जमिनी असून (११ कारखान्यांकडे १ लक्ष ९ हजार एकर जमीन आहे), त्यांना सीलिंग लागूं होईल, त्यांची एकसंध ऊंस शेती मोडेल, आणि त्या गोष्टीचा साखर-कारखान्यांवर प्रतिकूल परिणाम होईल अशी अत्यंत जोरदार टीका केली जात आहे. शेतीजमिनी-वरील सीलिंग manufacturing धंद्याला भोंवेल त्याचें हें उदाहरण आहे. बिगरसहकारी कारखान्यांतर्फे आज जो प्रचार होत आहे तो स्वार्थी असल्यामुळें त्यांत अतिशयोक्ति आणि दुराग्रह हे दोष आपोआप आले आहेत. ह्या दोषांकडे दुर्लक्ष करून, किंवा प्रचाराकडे दुर्लक्ष करून स्वतंत्र रीतीनें साखर-कार-खान्यावरील परिणामांचा विचार झाला पाहिजे.

बिगरसहकारी साखर कारखान्यांकडे जी जमीन आहे ती कांहीं त्यांच्या मालकीची, आणि कांहीं दीर्घ मुदतीच्या करारानें मालकांकडून घेतलेली अशी आहे. ह्या दुसऱ्या प्रकारच्या जमीनधारणेमध्यें मूळ मालकांना अन्याय झाला आहे असें म्हटलें जातें, त्यांत थोडफार तथ्य आहे. उदा. मंदीच्या काळांत शेतकऱ्यांवर अरिष्ट कोसळलें असतां कांहीं जमिनी साखर कारखान्यांनीं अत्यल्प खंडानें घेतल्या आणि गेल्या २०।२५ वर्षांत खंड विशेष वाढविला नाहीं. जमिनीच्या वांटपांत अनेक अर्थांनीं न्यायदान होणार असल्यामुळें, मूळां-तच नाडल्या गेलेल्या मालकांच्या जमिनी त्यांस साखर कारखान्यांकडून मिळतील हें न्याय-दान त्यांत अंतर्भूत मानावें. यथें मुद्दा विचारांत घ्यावयाचा तो न्यायान्यायाचा नसून उत्पादनावरील परिणामाचा होय. त्यासाठीं साखर-कारखान्यांकडील जमीन त्यांनीं ती कशी धारण केली आहे त्याचा विचार न करतां, ती आतां वाटून दिली तर उत्पा-दनावर काय प्रतिक्रिया होईल तें पाहिलें पाहिजे.

साखरधंद्याच्या उत्पादनावर आघात होण्याचें कारण नाहीं. सहकारी कारखाने शेतकऱ्यांकडून ऊंस गोळा करून साखर-उत्पादन करीत आहेत. बिगरसहकारी कारखान्यांना सीलिंग लावलें तर त्यांची परिस्थिति सहकारी कारखान्यांसारखी होईल इतकेंच. साखरेचे जे भाव बांधून दिले आहेत त्यांत सहकारी कारखाने काम करूं शकतात त्याचप्रमाणें इतर कारखाने काम करूं शकतील. साखरेच्या उत्पादनावर परिणाम व्हावयाचा नाहीं.

दर एकरीं ऊंसाच्या उत्पादनावर आणि ऊंसाच्या दर्जावर परिणाम होईल. महाराष्ट्रांतील बिगरसहकारी कारखान्यांनीं ह्या बाबतींत उच्चांक ठेविला आहे ह्यांत शंका नाहीं. हा उच्चांक टिकविणें देशाच्या हिताचें आहे. कारखानदारांकडील ऊंस–जमीन वांटली गेली तर ह्या उच्चांकाला धक्का लागेल काय ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर बरेंचसें होकारार्थी द्यावें लागत. कारखानदार भांडवल गुंतवूं शकत असल्यामुळें आणि शेतीशास्त्रज्ञ नेमूं शकत असल्यामुळें त्यानी केलेली शेती ही उत्तम दर्जाची आहे. ज्याना जमिनी वांटल्या जातील त्यांना भांडवल आणि शास्त्रीय सल्ला मिळण्याची कोण हमी देऊं शकतो ?

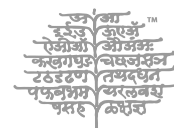
ह्याहिपेक्षां अधिक महत्त्वाची दुसरी बाब आहे. ती म्हणेज कारखानदाराची एकतंत्री संघटना. ज्याला जमीन मिळेल त्याला गेल्या २५ वर्षांत शास्त्र अंग-वळणीं पडलें आहे आणि त्याला भांडवलहि मिळ-ण्याचे आज अनेक मार्ग आहेत असें कोणी म्हणेल. पण कारखान्याला मिळणारा एकतंत्री संघटनेचा फायदा जमीनवांटपानें दुरावेल अशी शंका घेण्यास जागा आहे. जो कारखाना स्वतःची ऊंस शेती करतो त्याची अशी विशिष्ट संघटना आहे कीं शेतीमध्यें कोठें किती

वयाचा ऊंस आहे तें कारखानदाराला माहीत आहे, तेथून तो ऊंस कारखान्याकडे गाळण्यासाठीं कधीं यावयाचा तें ठरलेलें असतें, तो कोणी आणि कसा आणावयाचा तेंहि निश्चित असतें. आज सहकारी कारखान्यांमध्यें ही संघटना नसल्यामुळें, कोंवळा ऊंस आधीं गाळला जातो, किंवा शेतावर तोडून ठेवलेला ऊंस तेथें पडून राहून वाळतो, वाहतुकीचीं साधनें अपुरीं पडतात आणि आपला ऊंस आधीं ओढावा म्हणून वशिलेहि लावावे लागतात वगैरे दोष कानीं येतात. जमीन वांटल्यानंतर बिगरसहकारी कारखान्यांची अवस्था थोडीफार अशी होईल. ती व्हावयाची नसेल तर कारखानदारानें स्वतः शेतकऱ्यांचें नेतृत्व केलें पाहिजे किंवा शेतकऱ्यांनीं स्वतःची संघटना उभी करून समंजसपणें कारखानदाराशीं सहकार्य केलें पाहिजे.

बिगरसहकारी साखर-कारखानदारांना त्यांची स्वतःची शेती असल्यामुळें जो प्रचंड फायदा व्हावयाचा त्यांत घट येईल हें निःसंशय. त्यामुळें आज ते बराच कांगावा करीत आहेत. "महाराष्ट्र हें एकभाषी राज्य झालें म्हणजे हें असें होणार ह्याचें भाकित आम्हीं आधीं केलें होतें," असा जळफळाट ते करीत आहेत. हे असंतुष्ट भांडवलदार साखरधंद्यांत किंवा इतर धंद्यांत भांडवल गुंतवतांना कचरतील अशी भीति आहे. ह्याचे परिणाम अगदीं नजिकच्या काळांत कदाचित् बाधतील. पण भांडवलदारांना मिळावयाच्या रास्त नफ्यांत जर घट येत नसेल (–ती घट येणार नाहीं) तर भांडवलदार कांहीं काळानें पुन्हां विनियोगास सुरवात करतील. भांडवल पाडून ठेवण्यापेक्षां तें गुंतविणें जोपर्यंत फायद्याचें तोपर्यंत विनियोगास धक्का लागत नाहीं. ह्या उलट असेंहि म्हणतां येईल कीं विनियोग व्हावयाचा तो महाराष्ट्रापेक्षां इतर राज्यांमध्यें करण्याकडे भांडवलदारांचा कल होईल. ही शक्यताहि कमी आहे, कारण सर्वच राज्यांमध्यें जमिनीवरचें सीलिंग किंवा भांडवलदारांच्या नफ्याला आळा घालणार कायदे होत आहेत.

(साखर) कारखान्यांकडील (ऊंस) शेतीची व्यवस्था आणि उत्पादन–पुरवठा बदलेल असें समजून वरील विवेचन केलें आहे. परंतु विधेयकांतील तरतुदी नीट पाहातां असें आढळतें कीं शेतीचा उत्पादन-पुरवठा कमी होऊं देणार नाही अशी सरकारनें कारखान्यांना हमी दिली आहे. त्यासाठीं सरकार कारखान्याची जमीन (अ) एकत्रित ठेवील ("maintain integrity of area so acquired in one or more compact blocks "). (आ) स्वतः कशील किंवा (इ) कांहीं अटींना धरून (उदा., नीट किमतीन पुरा पुरवठा करणें) ती जमीन एकत्रित शेती करणाऱ्या संस्थेस (joint farming society) देईल. (ई) ह्या अटींचा भंग झाला, किंवा सरकारी शेती किंवा सहकारी शेती कार्यक्षम झाली नाहीं तर ती जमीन काढून घेऊन तिची सरकार दुसरी व्यवस्था करील. "The State Government may make such other arrangements as it thinks fit for the proper cultivation of the land and maintenance of the production and supply of raw material to the undertaking.". सरकारनें इतकी हमी कायद्यांतच दिल्यावर कारखानदारांना भिण्याचें काय कारण ? (त्यांचा शेतींतला नफा जाईल पण) त्यांना कच्च्या मालाचा पुरवठा पुरेसा आणि योग्य किमतीनें जरूर मिळत राहील. सरकार ही जबाबदारी पार पाडूं शकेल कीं नाहीं त्याची काळजी सरकारनें करावी, कारखानदारांना करण्याचें कारण नाहीं. उलट, सरकार अपयशी ठरेल तर कारखानदारांचा फायदाच होण्याची शक्यता आहे. फायदा असा कीं सरकार वरील (ई) प्रमाणें जी नवी व्यवस्था करील ती म्हणजे कारखान्यांची शेती पुन्हां कारखान्यांना मिळणें ही असूं शकेल.

प्रा. ध. रा. गाडगीळ ह्यानीं 'केसरी' मध्यें (दि. २२-१-६१) एक लेख लिहून त्या विधेयकाचें स्वागत केलें आहे. प्रा. गाडगीळ लिहितात, "नवीन महाराष्ट्र सरकारनें ज्या पद्धतीनें कमालमर्यादा विधेयकाची अभिनव मांडणी केली त्यावरून असा सर्वांगीण सुसंबद्ध कार्यक्रम हें सरकार घडवूं शकेल असा विश्वास वाटतो. महाराष्ट्र-सरकार या कार्यक्रमास ताबडतोब उद्युक्त होईल व महाराष्ट्राच्या व भारताच्या आर्थिक विकासास इष्ट वळण लावील अशी आशा व्यक्त करून या नवीन विधेयकाचें मी स्वागत करतों."




आश्चर्य असें कीं १९५९ सालीं द्विभाषिक मुंबई राज्यांत सरकारनें जें जमीनधारणेचें विधेयक प्रसिद्ध केलें होतें, त्यावर प्रा. गाडगीळ यांनीं जोराचा हल्ला केला होता (पहा, Indian Journal of Agricultural Economics, October – December 1959). त्या विधेयकास गाडगीळांनीं " inopportune and premature " असें म्हटलें होतें. आतां गाडगीळांची भूमिका कां बदलली ? जुनें विधेयक आणि नवें विधेयक ह्यांमधील फरक स्वतः गाडगीळांनीं दाविला आहे तो असा :

(अ) जुन्या विधेयकांत वार्षिक ३६०० रु. निव्वळ उत्पन्नाची जमीन अशी कमालमर्यादा होती. त्यामुळें कोणाकडे किती जमीन राहील त्याबद्दल अनिश्चितता होती. तसेंच जो जमिनींत चांगलें उत्पन्न काढील त्याची जमीन अधिक मर्यादित होईल, त्यामुळें उत्पन्नवाढीच्या प्रवृत्तीला पायबंद बसला असता. (आ) जुन्या विधेयकांत व्यापारी आणि औद्योगिक कंपनीची जमीन वगळली होती. (इ) नवें विधेयक वरील दोषांपासून अलिप्त आहे. आणि नव्या विधेयकांत घातलेली कमालमर्यादा साधारण बऱ्या शेतकऱ्यास नडणाऱ्या नाहींत. जुन्या विधेयकांत कमालमर्यादा कमी असल्यामुळें शेतकऱ्याच्या मुलांचें शिक्षण, आरोग्य वगैरे त्याला खर्च करतां आला नसता आणि त्याला अन्याय झाला असता. आतां असा अन्याय होणार नाहीं.

कमालमर्यादेच्या कार्यक्रमांत दोन तत्त्वें असतात : (१) उत्पादनसाधनांचें स्वामित्व ज्या थोड्या लोकांच्या हातीं केंद्रित झालें आहे, त्यांच्या स्वामित्वावर मर्यादा येते; (२) ज्यांच्यापाशीं उत्पादनसाधन नाहीं त्यांस तें दिलें जातें. त्यापैकीं पहिलें तत्त्व प्रा. गाडगीळांना मान्य आहे. दुसऱ्या तत्त्वाविषयीं ते लिहितात कीं, " असंख्य छोटे शेतकरी निर्माण करणें अनिष्ट आहे " आणि " वांटपास फार मोठ्या प्रमाणावर जमीन मिळणें संभाव्य नाहीं. " प्रा. गाडगीळ पुढें लिहितात, " माझ्या मतें तत्त्वतः कमालमर्यादा मान्य करून प्रत्यक्षांत शेतीसमाजावर त्याचे अनिष्ट परिणाम घडून न येतील असें विधेयकाचें स्वरूप ठेवणें हेंच आजच्या परिस्थितींत युक्त ठरतें. " दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचें तर असं कीं प्रस्तुत विधेयकांत कमालमर्यादेचें तत्त्व मान्य केलें आहे परंतु तें आज परवडणारें नसल्यामुळें (inopportune and premature), तपशीलांत (एक तपशील सोडून) सैल केलें आहे म्हणून गाडगीळांनीं नव्या विधेयकाचा स्वीकार केला ! (व्यापारी आणि औद्योगिक कंपन्यांच्या जमिनी मर्यादेंतून सोडूं नयेत हा नव्या विधेयकांतील तपशील गाडगीळांना हवा होता तसा आहे).

जुन्या विधेयकाबाबत प्रा. गाडगीळ यांनीं, वर दिलेल्या आक्षेपांखेरीज आणखी दोन आक्षेप घेतले होते. (अ) इतर क्षेत्रांतील संपत्तीवर कमालमर्यादा न घालतां फक्त जमिनीवर अशी मर्यादा घातल्यामुळें, समाजाच्या एका भागास अन्याय होतो. (" Grave imbalance in society "). (आ) 'अधिक' जमिनीचे तुकडे एकत्र करावे लागतील; त्यासाठीं 'एकत्रीकरण' (consolidation) आणि सहकारी शेतीचे प्रयोग आधींच यशस्वी रीतीनें करून दाखवावयास हवे. नव्या विधेयकांत हे आक्षेप उद्भवत नाहींत. कारण (अ) जमिनीवरील कमालमर्यादा फारशी कोणास लागूं होणार नाहीं, आणि (आ) 'अधिक' जमीनहि उद्भवणार नाहीं ! !

प्रा. गाडगीळ ह्यांच्या बदललेल्या भूमिकेचा, त्यांनीं नव्या विधेयकाच्या केलेल्या स्वागताचा, हा गर्भित अर्थ विधेयकाच्या पुरस्कर्त्यांना शिफारसपत्रासारखा वाटतो ह्याचें आश्चर्य.

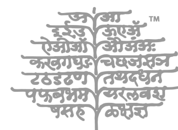
वरील चर्चेचे निष्कर्ष असे :

(१) लहान खातेदारांचा आणि शेतमजुरांचा प्रश्न केवळ सीलिंगच्या मार्गानें सोडविणें शक्य नाहीं.

(२) तो प्रश्न थोडाबहुत सोडवावयाचा तर सीलिंग बरेंच खालीं आणावें लागेल.

(३) सीलिंग खालीं आणलें तर कार्यवाहीचा प्रश्न फार गंभीर होईल. सरकारी यंत्रणेवर फार ताण पडेल.

(४) उत्पादन घटूं नये म्हणून सहकारी संघटना मोठ्या प्रमाणावर करावी लागेल. ही संघटना यशस्वी होण्याचीं चिन्हें आज दिसत नाहींत. सरकारी खातीं वाढविणें या पलीकडे सहकारी कार्यक्रमाची फलश्रुति होत नाहीं असा आजचा अनुभव.





(५) सीलिंगचा कार्यक्रम सुटा हातीं घेऊन चालणार नाहीं. (अ) एकंदर समाजांतील संपत्तीच्या समविभाजनाच्या कार्यक्रमाचा तो एक भाग असला पाहिजे. नाहींतर शेतीवर आणि ग्रामीण भागावर आर्थिक आणि सामाजिक-राजकीय दृष्ट्या अनिष्ट परिणाम होतील. (आ) सीलिंगचा कार्यक्रम औद्योगिकीकरणाच्या कार्यक्रमाबरोबर हातीं घेतला पाहिजे. औद्योगिकीकरणानेंच शेतमजुरांची संख्या कमी करतां येईल. (इ) सरकारनें आपलें भूमिविषयक धोरण साकल्यानें ठरविलें पाहिजे, आणि त्याचें एक अंग म्हणून शेतजमिनीवर सीलिंग लावावें.

सरकारचा औद्योगिकीकरणाचा कार्यक्रम बराचसा समाधानकारक आहे. पण इतर बाबतींत सरकार टीकेस पात्र ठरतें. समविभाजनाबाबत सरकारपुढें प्रत्यक्ष स्वरूपाचा कार्यक्रम नाहीं. करांच्या मार्गानें जें काय होईल तेवढेंच. भूमिधोरण सरकारच्या गांवींच नाहीं. सगळी भूमि एकत्र घेऊन—शहरांतील, खेड्यांतील; घरांसाठीं, शेतीसाठीं, गुरचराईसाठीं, जंगलासाठीं, शेतीखालील पडित, सुपीक, निकृष्ट, सर्व वर्गांतील-सरकारनें धोरण आंखलें आहे काय? नकारात्मक उत्तरासाठीं एक उदाहरण देतों. लहान शहरांतील माळजमीन सरकार उदारहस्तानें वाटून टाकीत आहे. त्यामुळें शहरांची आणखी वाढ होईल तेव्हां घरें बांधण्यासाठीं लोकांना फार दूर जावें लागेल, रस्ते-नळ-विजेच्या तारा लांब लांब बांधाव्या लागतील आणि शहराच्या सीमा वाढतां वाढतां खेड्यांमधील शेतीजमिनीवरहि आक्रमण करतील, ह्यांची सरकारास जाणीव असल्याचें दिसत नाहीं. दुसरें उदाहरण पडित जमिनीचें. ह्या पडित जमिनीची सरकारनें आतांपर्यंत काय आणि किती काळजी घेतली? ही पडित जमीन सरकार स्वतः वापरीत नाहीं आणि भूमिहीनांस देत नाहीं असें दृश्य दिसतें.* सरकारनें आपलें सर्वांगीण भूमिधोरण ठरविणें आवश्यक आहे.

---

* हा लेख लिहून पुरा झाल्यावर वाचलें कीं विदर्भांत जवळजवळ १२ लक्ष पडित जमीन सरकारनें वांटली. हें अभिनंदनीय. महाराष्ट्राच्या इतर भागांतहि असें घडावें आणि निश्चित योजना डोळ्यापुढें ठेऊन हें वांटप व्हावें.

श्री. श्री. रा. टिकेकर

छत्रपति संभाजी महाराज : १ :

श्री शिवछत्रपतींच्या प्रतापी पुत्राचें– दुसऱ्या छत्रपतींचें हें चरित्र अनेक दृष्टींनीं अपूर्व आहे– अभूतहि आहे. श्री. बेंद्रे यांच्या संशोधनाची सांगता या ग्रंथांत झालेली दिसते. साधनें जमविण्याबाबत किती व्यापक दृष्टि ठेवावी आणि किती विविध क्षेत्रें धुंडाळावीं याचा एक मानदंडच श्री. बेंद्रे यांनीं दाखविला आहे. सर्वच संशोधनाला तो लागू करतां येण्यासारखा नसला तरी कमालीची मेहनत श्री. बेंद्रे यांनीं घेतली याबद्दल तिलमात्र संशय नाहीं.

मराठी इतिहासाबाबत संशोधनपर्व सुरू झाल्यास सुमारें पांच तपें होऊन गेलीं. संशोधनमंडळें निघालीं– संशोधकांचा एक वर्गच तयार झाला. त्यांचें कार्यहि चालू राहिलें. इतिहास मात्र अद्याप लिहून झाला नाहीं– तो लिहिण्याचा काल अजून आला नाहीं– असें आम्हीं मानीत आलों. श्री. गो. स. सरदेसाई यांना केवळ "संकलनकार" म्हणून गौरविण्याचें कारणहि तेंच दिसतें. त्यांच्या "रियासती" इतिहास पदवीस पात्र नाहींत असें आज मितीसहि कित्येकांचें मत आहे. परंतु इतिहास लिहिण्याचा काल अगदीं नजीक आला असल्याचें प्रत्यंतर मिळत आहे. महाराष्ट्र राज्यासाठीं श्रीशिवभूपतीचें चरित्र लिहिण्याची कामगिरी महामहोपाध्यायांनीं पत्करली आहे– ती कालानुकूलतेमुळें असावी असा तर्क धावतो. इतिहास लिहिण्याचा काल आजपावेतो आला नव्हता– याला दुसरेंहि एक प्रत्यंतर मिळतें. संशोधक आमचेकडे पुष्कळ निघाले; पण इतिहासकार कुणीच झाला नाहीं आणि संकलनकारदेखील आतांपर्यंत तरी "अद्वितीय" ठरले आहेत.

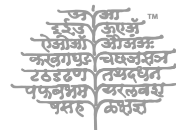
आतां छत्रपति संभाजी महाराज (चरित्र) ग्रंथाची* ओळख करून घेऊं. पुरस्कारकर्ते तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री सांगतात कीं अतःपर "धर्मनिष्ठ, राजकारणधुरंधर, मुत्सद्दी व सेनापति छत्रपति संभाजी महाराज" अशी प्रेरकशक्ति शिवोत्तर इतिहासाची ठरेल. आतांपर्यंतच्या संभाजीबद्दलच्या अपसमजांचें आम्ही निराकरण केलें नाहीं तर "सत्यापलापाचें पाप लागेल" अशीहि सूचना तर्कतीर्थांनीं दिली आहे.

या नंतर राजबिंडा छत्रपति मूर्तिमंत दृष्टिसमोर येतो. त्याची भव्य व भरदार शरीरयष्टि नजरेंत भरते –त्याच्या रसिक स्वभावाची ओळख पटते. "डच" चित्रकारानें काढलेलें शिवछत्रपतींचें (सुरत पहिली लूट) एक चित्रहि आम्हांस दिसतें. वढू, बुद्रुक येथील संभाजीच्या वृंदावनाचीं दोन चित्रें श्री. बेंद्रे यांनीं मोठ्या परिश्रमानें सादर केलीं आहेत. 'निवेदन' आणि 'प्रास्ताविक' हें १ लें छोटसें प्रकरण यांचा प्रपंच थोडक्यांत आटोपल्यावर 'शिवकालीन महाराष्ट्र' आणि 'हिंदवी स्वराज्याची इमारत' हीं पार्श्वभूमी-दाखल दोन प्रकरणें येतात. आणि नंतरच्या ४ थ्या प्रकरणापासून "युवराज संभाजी" च्या इतिहासास आरंभ होतो. पांचवें प्रकरण 'मोगली मनसबदार संभाजी' असें आहे. 'प्रधान-मंत्री-अंतस्थ कलह' हें ६ वें प्रकरण, राजकारणांतील भानगडीच तर सातवें 'कुटुंब परिवार' वर्णनात्मक; आठवें 'मंचकारोहण' नववें राज्याभिषेकाचें — अशीं धार्मिक विधींचीं प्रकरणें संपल्यावर पुन: दहाव्या प्रकरणांत राजकारणी गुंतागुंत आढळते. त्यांत 'शहाजादा अकबर' या औरंग–पुत्राचें दक्षिणेंतील वास्तव्य-त्याच्या भोवतीं घुटमळणारीं कारस्थानें-राजकारणें येतात.

हिंदवी स्वराज्यावरील परचक्र, दक्षिणेंतील संघटना, पोर्तुगीजगोवा लढाई या तीन प्रकरणांत पुनः राजकारण आहे. पोर्तुगीज सत्तेसबधींची पुष्कळ माहिती फॅक्टरी रेकॉर्ड मधून मिळविलेली आहे. एथपर्यंत तेरा प्रकरणें झालीं. 'शहा अलमची स्वारी' हें १४ वें प्रकरण

* छत्रपति संभाजी महाराज ले. वा. सी. बेंद्रे : प्राज्ञ पाठशाला– पुरस्कृत ग्रंथमाला – १ प्रकाशक : स्वतः लेखक : लेले बंगला– पुणें : ४ किं. रु. १६. पृ. ७२६

अनुक्रमणिका





मराठी बखरकारांना नवें वाटेल. 'सिद्दी आणि मोगलो आरमार' ह्या प्रकरणांतील विषय सहज कळतो. 'इंग्रजांची तटस्थता' सांगणारें प्रकरण १६ वें– ब्रिटिश राजनीतीचें स्वरूप उघड करणारें ठरेल. 'आदिलशाहीचा नाश' 'कुत्बशाहीचा मोड' हीं पुढील दोन प्रकरणें औरंगजेबाचा दिग्विजय सांगणारीं समजावीं. "स्वराज्यांतील घडामोडी" आणि "औरंगजेबाच्या हालचाली" यांवरून आपण चरित्रग्रंथाच्या अखेरीस पोचल्याची जाणीव होते -पुढील २१ वें प्रकरण तर 'कैद व मृत्यू' असेंच आहे. स्वराज्यांतील निरवानिरव, राणी येसूबाईसाहेब हीं उपसंहारापूर्वीचीं दोन प्रकरणें. मिळून २४ प्रकरणात्मक ह्या ग्रंथाचीं ६७० पानें असा विस्तार होतो. साधन ग्रंथ, स्थल-नाम-सूचि...यांचीं सुमारें ५०–५५ पानें मिळून ७२६ असा हा जाडजूड ग्रंथ येथें संपतो. संदर्भ-साधन-ग्रंथांची यादी किंवा ठिकठिकाणीं आढळणाऱ्या 'तळटीपा' यावरून एकंदर कष्टाची, प्रदीर्घ मेहनतीची, व्यापक दृष्टीची कल्पना सहज येते. "कमाल आहे संशोधनाची" अशी कबुली आपोआप तोंडांतून येते.

अशा जाडजूड ग्रंथाचें परीक्षण करणें हें जरा धाडसाचें काम होय. शिवाय "चार तपांपेक्षां अधिक काळपर्यंत" संशोधन करणाऱ्या विद्वानांच्या श्रमाचें मूल्यमापन करण्याचा अधिकार इतरेजनांस लाभेल कसा ? संभाजी महाराजांच्या चरित्रासाठीं आसुसलेला एक इतिहासप्रेमी वाचक–एवढ्याच भूमिकेवरून ह्या पुस्तकाबद्दल काय वाटलें, किती अपेक्षा उंचावल्या, त्या कितपत पुऱ्या झाल्या आणि शेवटी पदरांत काय पडलें, मनांत काय उरलें -हें येथें सांगावयाचें आहे. यापेक्षा वेगळा अधिकार प्रस्तुत लेखकाचा नाहीं. म्हणून संशोधन, निवेदन, चरित्रचित्रण अशा प्रमुख बाबींचा विचार करावा असें योजिलें आहे. कारण ग्रंथविस्तार मोठा तर आहेच; पण त्यांत विवाद्य अशा अनेक मुद्यांचा समावेश झाला आहे. अस्सल साधनें दुय्यम व सिय्यम (तिय्यम नव्हे) दर्जाचीं साधनें-पुरावे यांची छाननी करण्यासाठीं हवी असलेली तयारी प्रस्तुत लेखकाची मुळींच नाहीं. आणि अशा परिचय-पर लेखांत त्या चर्चेला अवकाशहि मिळणार नाहीं. सामान्य वाचकाला स्वतः संशोधनांत गोडी वाटत नाहीं–मात्र संशोधनाच्या निर्णयाबद्दल जिज्ञासा असते–कुतूहल वाटतें. म्हणून संभाजी चरित्रांत आलेल्या संशोधनाचा तेवढ्यापुरता विचार करावयाचा. साधनें उपलब्ध आहेत तीं परभाषांत-जुन्या काळच्या लेखनरीतीनें व्यक्त झालेलीं. त्यामुळें तीं मराठी ग्रंथांत उपलब्ध करून देतांना त्यावर संस्कार करावे लागतात–अनुवाद करावे लागतात-टीपा-टिपण्या देऊन अनेक खुलासा सांगण्याची गरज असते. आणि मुख्य म्हणजे ह्या सर्व विविध भाषांतील साधनांचें मिळून जें एक सलग वस्त्र विणावयाचें– जें निवेदन करावयाचें- त्यावरून जीं अनुमानें काढावयाचीं–त्या सर्वांचा विचार करावयाचा. त्या सर्व विस्ताराला "निवेदन" म्हटलें आहे. आणि ह्या सर्व प्रपंचाचा हेतु चरित्र-चित्रण असल्यानें त्याबद्दल लिहिलें पाहिजे. ह्या ग्रंथ-परिचयाची योजलेली रीत अशी आहे. तींत शेवटीं पुस्ती 'मुद्रणा' बद्दल जोडावी असा मोह व्हावा, एकंदरीत मुद्रणाचेंहि परीक्षण करावें असें वाटण्या इतपत, प्रमाद त्यांत आहेत. वेदवाणी शुद्ध राखण्याबाबत जिथल्या ब्रह्ममूर्तींचा कटाक्ष, तिथल्या 'प्राज्ञ' प्रेसमध्यें मुद्रणाची ही आबाळ झाल्यामुळें खेद वाटतो.

संभाजी चरित्रग्रंथाचा हा विस्तार पाहून अपेक्षा उंचावतात. कारण या दुसऱ्या छत्रपतींची कारकिर्द उणींपुरीं नऊ वर्षांची. शिवभूपाचें चरित्र एवढें मोठें कुणी लिहिलें नाहीं. सर जदुनाथांचें इंग्रजी शिवचरित्र पहावें तर तेंही (४ थी आवृत्ति) चारशें पानांत आटोपतें. 'शककर्त्या शिवाजी' साठीं रियासतकारांनीं २८० पृष्ठें दिलीं तर उग्रप्रकृति संभाजीसाठीं फक्त १०६ पृष्ठाचा विस्तार झाला. तेव्हां ह्या जाडजूड ग्रंथांत संभाजीचरित्राचे विस्तृत तपशील मिळतील ही आशा बळावली. पण प्रत्यक्षांत ती सफल झाली नाहीं–म्हणून मोठी निराशा होते. किंबहुना साधनचिकित्सेंत मूळ चरित्र कुठें आहे असा प्रश्न पडतो. ही निराशा तीव्र होते. शक्य तितका पुरावा ग्रथित करून, इतिहासाभ्यासू व इतिहासलेखक यांचेसाठीं (पायाशुद्ध विचार करण्याचें साधन म्हणून) केलेली चर्चा-चिकित्सा वाचकांना कंटाळवाणी होईल. ही जाणीव श्री. बेंद्रे

यांस आहे. सामान्यवाचक म्हणून आम्हांस तोच अनुभव आला. कारण ह्या ग्रंथांत निरनिराळे आधार इतके आहेत-इतके विविध आहेत, कीं त्यांतील ग्राह्याग्राह्य ठरविण्याची पचाईत पडते. आणि गुंतागुंत व गोंधळ वाढतो.

नव्यानें संभाजीचें चरित्र सांगावयाचें म्हणजे रूढ आकृती- समजुती पुसून टाकल्या पाहिजेत. 'बखरी किंवा शकावल्या' यांतील माहिती कितपत ग्राह्याग्राह्य, ही चर्चा श्री. बेंद्रे यांना करावी लागली पण एकंदर बखरींचा व बखरकारांचा त्यांनीं घेतलेला समाचार अवास्तव 'कडक' झाला आहे. बखरी म्हणजे आधुनिक संशोधकी वृत्तीनें लिहिलेला, साधार इतिहास, असें समजल्यामुळें पुष्कळांना बखरीवर टीका करण्याचा मोह झाला- अजूनहि होतो. इतर राष्ट्रांशीं तुलना करतां आमच्याकडे ऐतिहासिकदृष्टि बेताबाताचीच वाटते. आज हजार वर्षांपूर्वीच्या चिनी प्रवाशांचीं टिपणें वाचतां येतात- तत्पूर्वीच्या शिकंदराच्या स्वारीचीं दैनंदिन वर्णनें मिळतात. आमच्या नालंदा विद्यापीठांत आलेल्या परदेशी विद्यार्थ्यांच्या टिपणांवरून त्या स्थानाचें महत्त्व आम्हांस कळलें. तैमूरलंग, बाबर, अकबर, जहांगिर अशांचीं आत्मवृत्तें आम्हीं वाचतों. पण तीनशें-साडेतीनशें वर्षांपूर्वीच्या आमच्या छत्रपतींची जन्मतिथी निश्चितपणें आम्हांस सांगतां येत नाहीं. त्यांच्या जीवनांतील किती तरी घटनांचा इतिहास आम्हांस अज्ञात आहे. सर्वांत आश्चर्य म्हणजे "सोमनाथा"चें नक्की ठिकाण ठरविण्यास, तेथील इतिहासास, आधार बव्हंशी इस्लामी तवारिखांचा, साधनांचा, आहे! अशा परिस्थितींत आमचे बखरकार संशोधक नव्हते, त्यांनीं सारासार विचार केला नाहीं- 'कल्पित कथा' घुसडून दिल्या; बाजार गप्पांचा समावेश आपल्या बखरींत केला इत्यादि आरोप त्यांजवर करण्यांत हंसें कुणाचें होतें!

आजहि आपण असें पहातों कीं फावल्या वेळीं किंवा सहज लिहून ठेवावेंसें वाटलें म्हणून कांहीं कांहीं जण आपल्या आवडीच्या विषयावरील आपलीं मतें लिहून ठेवतात, कांहीं ऐकलेल्या गोष्टींची नोंद करतात. पण असें फुरसतीच्या वेळीं सहज टिपून ठेवलेलें टाचण, टिपण, संशोधकांनीं जोखून, पारखून पहातांना, थोडासा तारतम्य भाव दाखविला पाहिजे. बखरी जेव्हां लिहिल्या तेव्हां "गद्य" लेखन रूढ नव्हतें; 'सा विद्या या विमुक्तये' अशी कल्पना प्रबळ होती, आणि काव्य लिहिलें तर तें पुष्कळसें "अर्थकृते" असे. अशा परिस्थितींत बखरकारांना अगदीं धारेवर धरून त्यांच्या लिखाणाची तपासणी आजच्या विचिकित्सक दृष्टीनें कां करावी? आम्हांस तर हा प्रकार अजब वाटतो. श्री. बेंद्रे यांचा बखरकारांवरील रोष तर शिगेला पोचलेला दिसतो. तीस पसतीस वर्षांपूर्वी सर जदुनाथ सरकारांनीं मराठी बखरी इतिहास लेखनास फारशा उपयुक्त नाहींत असें म्हणतांच त्यांजवर अखिल महाराष्ट्राचा घुस्सा झाला. आणि आज श्री. बेंद्रे जदुनाथांच्या भाषेपेक्षां अधिक कडक शब्दांत त्या बखरकारांचा समाचार घेतात, तरी त्यांजवर कुणी रुष्ट होत नाहीं. उलट बेंद्रे यांच्या संशोधनाचें कौतुक होतें! ही खूण आपल्या सहिष्णुतेची समजावी कीं सत्य पटल्याची? कांहींहि असो '- बखरी त्याज्य असतील तर त्या आधींपासून (सर जदुनाथांनीं) तशा ठरविल्या आहेतच. बेंद्रे यानीं त्यांत अधिक हेंच सांगितलें कीं त्या पौराणिक थाटाच्या आहेत; कथाख्यानीं आहेत, बेजबाबदार आहेत... नादानवृत्तीचा नमुना त्यांत आढळतो. प्रसंगोपात्त बेंद्रे यांचें कलम किती तीक्ष्ण बनतें -- तें बखरींबद्दल (= विरुद्ध) लिहितांना छान समजतें.

प्रस्तुत ग्रंथ संभाजीसंबंधीं असला तरी पुष्कळ प्रकरणांत शिवकालीन कथासूत्र अपेक्षेहून थोडें अधिक आलेलें आढळतें. पण त्यांत नवी दृष्टि, नवें संशोधन अनुभवास येतें. जयसिंहानें शिवभूपतीस संभाजीसह आगऱ्यास बादशहाच्या भेटीस धाडलें, नंतरचा अटकवजा दरबारी पाहुणचार, त्यांतून अद्भुतपणें शिवराजांची सुटका इत्यादि कथाभाग आपणास ठाऊक आहे. श्री. बेंद्रे यांचा याबाबत शोध असा कीं, "जयसिंह हा प्रथमपासून दुटप्पी धोरणानें वागला. दक्षिणेंत शिवराज राहिले तर आपली फजिती दुणावेल म्हणून जयसिंहानेंच औरंगजेबास लिहिलें; शिवबा आणि संभाजी यांस तिकडे दरबारांत बोलावून घ्या असें सुचविलें. नंतर पितापुत्रांना तिकडेच दिल्ली आगऱ्याकडे अडकवून ठेवण्याची हिकमत लढविली. शिवरा-

जांस कैदेंत ठेवण्यासहि सांगितलें. हें जयसिंहाचें कारस्थान शिवराजांच्या अनुयायांच्या लक्षांत आलें. म्हणून त्यांनीं शिवराजांच्या सुटकेच्या कटांत जयसिंहपुत्राला गोवलें आणि सूड उगवून घेतला ! " (पृ. ४१-४३) हा कथाभाग नवीन वाटला तरी त्यामुळें खुद्द शिवराज, औरंगजेब आणि जयसिंह अशा तिघांनाहि भयंकर अन्याय होतो. जयसिंहावर विश्वास टाकून शिवाजी राजे असे सहजासहजीं फसतील असें मानणें किंवा त्यांच्या अनुयायांना जें कळलें तें शिवराजांना कळलें नाहीं असें म्हणणें अगदींच गैर होय. औरंगजेब देखील जयसिंहाच्या ओंजळीनें पाणी पीत असेल असें समजणें इतिहासास मुळींच धरून नाहीं. संशयी बादशहाच्या स्वभावास तर तें पटणारेंसुद्धां नाहीं. आणि रजपुतांचा त्या वेळचा पुढारी— ज्यावर शिवराजांनीं बेधडक विश्वास टाकला— टाकण्यासारखा तो विश्वासू त्यांना वाटला— तो प्रथमपासून इतका विश्वासघातक्यासारखा वागला असेल असें म्हणवत नाहीं. शिवराजांची ही पारख चुकली – असें म्हणवत नाहीं. श्री. बेंद्रे यांनीं थोडासा संशय येण्याइतका पुरावा दाखविला असला तरी त्या पुराव्याची छाननी मुळींच केली नाहीं. म्हणून जयसिंह-संशय-पुराण अतिरंजित वाटतें.

श्रीशिवछत्रपतींवर अन्याय झाला तरी चालेल अशी वृत्ति श्री. बेंद्रे यांची कां व्हावी तें कळत नाहीं. संभाजीराजे मोंगलाच्या छावणींत जाऊन सुमारें ११–११॥ महिने राहिले – ही घटना निर्विवाद आहे. "ते वडिलांवर रुसून गेले" असें श्री. बेंद्रे यांना वाटत नाहीं. शिवछत्रपति आपल्या परीनें पुत्रावर नाराज होते-असें मानण्यास, श्री. बेंद्रे यांस, "जागा नाहीं" (पृ. ६९) तेव्हां त्यांनीं संभाजीच्या "पलायना"ची उपपत्ति वेगळ्याच प्रकारें लावली. छत्रपति दक्षिण दिग्विजयास निघाले तेव्हां सेनापतीस बरोबर घेतलें. "जन्मसिद्ध व धर्मसिद्ध अशा जाणत्या युवराजाला व राजनिष्ठ व पट्टाभिषिक्त मुख्य मंत्र्याला त्यांना शास्त्रानुरूप व राजव्यवहारधर्मानें प्राप्त झालेल्या अधिकारांपासून च्युत केलें व ब्रह्मनिष्ठेच्या हळुवार वृत्तीनें शिवाजीराजांनीं आपल्या अनुपस्थितीच्या कालासाठीं बारभाईंच्या कारभाराला संमति दिली. " (पृ. ६४) ह्याहि उताऱ्यांत श्री. बेंद्रे यांचा छत्रपति-रोष तीव्रतेनें व्यक्त झाला आहे. त्यांची अतिशयोक्ती अशी कीं दोन किंवा तीन जणांच्या "शासक-मंडळा"ला ते "बारभाई" कारभार म्हणतात. संशोधनाच्या आवेशांत ते छत्रपतीवर किती गंभीर आरोप करतात पहा ! युवराजाला-आपल्या लाडक्या, प्रतापी पुत्राला अधिकारांपासून च्युत करणारे छत्रपति ! ब्रह्मनिष्ठेच्या आहारीं गेलेले छत्रपति !

आणि हे युवराज कसे ? तर शिवछत्रपति दक्षिण दिग्विजय संपादून परत येऊन सहासात महिने होतात न होतात, तोंच "मोगलांकडे गेलेले". पळून नव्हे हो ! अगदीं साळसूदपणें – आधीं पर्वकाळीं माहुली क्षेत्रीं स्नानास जातों म्हणून सांगणारे; तेथून गडकऱ्यांकरवीं छत्रपतींना निरोप देणारे कीं "दिल्लीद्राचें सैन्य अवगाहन करण्यास मी जात आहें."

संभाजीचें हें कारस्थान बरेंच आधींपासूनच शिजत असलें पाहिजे. त्याचा सुगावा वेळींच लागण्याइतके छत्रपती दक्ष होते आणि म्हणून त्यांनीं संभाजीवर "राजव्यवहार धर्मा"नुरूप येणारें कार्य सोंपविलें नाहीं ही वास्तविक तारीफ करण्यासारखी गोष्ट ! पण श्री. बेंद्रे मात्र याच दक्षतेसाठीं छत्रपतींना दोष देतात— संभाजीचा कैवार घेतात ! हो, गरीब बिचारा संभाजी ! मातृविहीन बाळराजा — त्याची सारखी आबाळच नाहीं कां होत आली ! ! तरी बरें, अनुपुराणाच्या आधारें "औरंगजेब – संभाजी (द्वारा दिलेरखान)" पत्रव्यवहाराची स्फुटता बेंद्रे यांनींच केली आहे. (पृ. ७०--७१) इतका पत्रव्यवहार गुप्तपणें चालला होता – उत्तरें प्रत्युत्तरें जात येत होतीं --तरी यावरून श्री. बेंद्रे यांस काय दिसतें ? तर संभाजीची पित्यावरची निष्ठा आणि पितृ अवज्ञा करण्यांस ते कसे तयार नव्हते-हें ! (पृ. ७१) श्री. बेंद्रे यांची दृष्टि साफ आहे कीं त्यांनीं रंगीत 'चष्मा' चढविला आहे, हें ज्याचें त्यानेंच ओळखावें.

संभाजी-प्रेमानें किंवा आदरानें श्री. बेंद्रे किती भारावले आहेत-श्री छत्रपतींवर ते सारखे "हल्ले" कां चढवीत आहेत-हें पाहून आश्चर्य वाटतें. दक्षिणदिग्विजय संपादून "परत येतांना अगदीं शेवटीं





देसाईणीपुढें शिवाजीमहाराजांना हार खावी लागली होती. " (पृ. ७२) ह्या घटनेला बेंद्रे यानीं आधार दिला आहे, त्याच आधारावर सर जदुनाथ सरकार मात्र वेगळा इतिहास सांगतात. " सावित्रीबाईनें बेलवडीचा किल्ला सुमारें महिनाभर लढविला खरा; पण अखेरीस तिचा निभाव लागला नाहीं. मराठ्यांनीं तिला कैद केल, " हा इतिहास असतां " छत्रपतींना हार खावी लागली " असें छापणें ...... हें कुठलें संशोधन ?

आतां " संभाजी-मोगल-सहवासा " बद्दलचें संशोधन पहा. पूर्वनियोजित बेताप्रमाणें संभाजी राजे मोगल छावणींत गेले. हा बेत " आपला दुसरा अपमान झाला त्यानंतर त्यांनीं रचला. " त्यांचा दोस्त शहा अलम (मुअज्झम) याचें दक्षिणेंत आगमन हेंच त्यांना (संभाजीराजांना) या कामीं उद्युक्त करण्यास अधिक कारण झालें असावें. " असें सांगून श्री. बेंद्रे पुढल्या वाक्यांत सांगतात कीं " शहा अलम येईपर्यंत संभाजीराजे थांबले याचें मुख्य कारण हेंच कीं त्यांचा शहा अलमच्या मैत्रीवर अधिक विश्वास होता." (पृ. ७६) यावरून त्यांना नेमकें काय म्हणावयाचें आहे हें कळत नाहीं. कारण निश्चित तारखा आहेत त्या अशाः–

ता. १८ सप्टें. १६७८– मुअज्झम (शहा अलम) ची दक्षिण सुभ्यावर नेमणूक (जाहीर झाली.)

ता. १३ डिसें. १६७८ संभाजी राजांनीं मोगल छावणींत आश्रय घेतला.

ता. २५ फेब्रु. १६७९ मुअज्झम औरंगाबादेस दाखल झाला.

यावरून असें दिसतें कीं शहा अलम दक्षिणेंत पोचण्यापूर्वी सुमारें अडीच महिने संभाजी आधींच मोगल छावणींत पोचला होता!!

आणि हें सव दिव्य संभाजीराजांनीं कां केलें ? तर " आपल्या मनस्तापापासून मुक्त होण्यासाठीं शत्रूच्या गोटांत जाऊन तेथील धोका किंवा दगा-फटका सहन करण्याची मनाची तयारी केली. " (पृ. ७६) शहा-अलमच्या मैत्रीवर अधिक विश्वास होता, हें खरें कां " शत्रूच्या गोटांतला धोका-दगाफटका सहन करण्याची तयारी " खरी ? दोन्ही बाबी खऱ्या वाटत नाहींत. जो शहा अलम (मुअज्झम) दक्षिणेंत पोंचलाच नव्हता त्याच्या आगमनानंतर होणारे परिणाम आधींच झाले होते–असें म्हणवत नाहीं. या घटनेवर श्री. बेंद्रे यांचें भाष्य असें—

> निष्कारण अवमानाचे किंवा अवहेलनेचे मनावरील दुष्ट परिणाम प्रेमबंधनामुळें जर क्रूर सूडाचे भावनेंत अंकुरीत होऊं न शकले, तर ते अविचारी आत्मयज्ञांत रूपांतरित झाल्यावाचून रहात नाहींत. (पृ. ७७).

ह्या वाक्याचा अर्थ आम्हांस तरी कळला नाहीं ! श्री. शिवछत्रपतींच्या कारकिर्दीवर निष्कारण आरोप या ग्रंथराजांत कां यावे आणि ते श्री. बेंद्रे यांनीं कां छापावे, हें समजणं कठिण आहे.

" सामान्यतः शिवाजीची सर्व प्रजा एक प्रकारें गुलामगिरीचा अनुभव घेत आहे. आज कित्येक ब्राह्मण शिवाजीच्या कैदेंत असून ... तापलेल्या सांडसांनीं त्यांच्या छळ होतो. " (पृ. १०३)

— एका इंग्रजानें हें निरीक्षण म्हणून दिलें आहे. " कुटुंबेंच्या कुटुंबें बंधनांत खितपत रहातात. आदिलशाही अंमलांत कर फार हलके होते " (पृ. १०४–१०५) अशीहि पुस्ती त्या साहेबाचें वर्णन म्हणून छापल्यावर श्री. बेंद्रे यांनीं यावर भाष्य केलें आहे. " असेच उद्गार अनेकांच्या पत्रांत " असल्याचें सांगतात. " अधिकाऱ्यांत स्वार्थ लोलुपता वाढत होती, यांत " त्यांना शंका वाटत नाहीं ! छत्रपतींनीं उभारलेलें हें राज्य त्यांच्या हयातींतच इतकें खिळखिळें झालें कीं काय ? इतका अन्याय शिवराजांनीं चालू दिला, हें श्री. बेंद्रे यांस खरोखर वाटत असेल तर गोष्ट निराळी.

परंतु ब्रिटिशांचा गुलामांचा व्यापार गुलामांची विक्री बंद व्हावी, तिला पायबंद घालावा म्हणून छत्रपतींनीं स्पष्ट बजावलें (पृ. २५८) असतां, तेच छत्रपति आपल्या स्वतःच्या राज्यांत गुलामगिरी चालू ठेवतील हें श्री बेंद्रे यांनीं खरें मानांव–छत्रपतींबद्दल गैर समज करणारें साहेबी विधान खोडून न काढतां तसेच राहूं द्यावें याचें आश्चर्य वाटतें. वास्तविक पिता-पुत्र छत्रपतींनीं गुलामांच्या व्यापाराबद्दल ब्रिटिशांना स्पष्टपणें बंदी केली आहे (पृ ४३९ कलम ७) हें तहांत मुद्दाम घातलें असतां ब्रिटिशांनीं छत्रपतींच्या राज्यांतील

अनुक्रमणिका

गुलामगिरीबद्दल ओरड करावी आणि ती श्री. बेंद्रे यांनीं मुकाटपणें छापावी-तिची दखल घेऊं नये-याबद्दल खेद होतो. ह्या प्रकारचें संशोधन, संशोधन ठरणार नाहीं- प्रचार कार्यासाठीं अशा अर्धवट विधानांचा उपयोग होऊं नये, एवढीच आमची इच्छा.

शिवछत्रपतींबद्दल आणखी एक दोन अर्धवट माहितीच्या नोंदी वखारवाल्यांच्या कागदपत्रांतल्या श्री. बेंद्रे यांनीं संभाजीचरित्रांत आणल्या आहेत. पृ. ११७ वर म्हटलें आहे कीं, शिवराजांचा मृत्यु "संभाजीनें केलेल्या विषप्रयोगानें नसून एका न्हाव्याच्या विषप्रयोगानें झालेला होता." शिवछत्रपति कांहीं "नित्यश्मश्रु" पंथाचे नव्हते. दाढी करणें किंवा "डोकें" करणें हा त्यांचा साप्ताहिक सुद्धां कार्यक्रम नसावा. मग न्हाव्याकडून विषप्रयोग होण्याचा संभव कमी दिसतो. दुसरें असें कीं विषप्रयोगाचा मृत्यु सावकाशीनें आठ दिवसांनीं होण्यापेक्षां तडकाफडकीच अधिक होतो. असें अचानक मरण शिवाजी महाराजांचें नव्हतें. त्यांचा आजार आठ दहा दिवस तरी चालू होता. मग "विषप्रयोगाची," आणि तोहि "न्हाव्याकडून" झाल्याची खबर वखारवाल्यांच्या दप्तरांत सापडली म्हणून ती अंधपणें पत्करावी काय ? हिची चिकित्सा कां होऊं नये ?

छत्रपतींच्या मेव्हण्यानें म्हणे त्यांच्या विरुद्ध दगाबाजीचें कारस्थान केलें असें मार्टिन म्हणतो, (पृ. १२७) हा मेहुणा कोण हें कळत नसलें तरी त्याचे डोळे शिवाजीनें काढले हा सर्व कथाभाग श्री. बेंद्रे यांनीं कशासाठीं उद्धृत केला ? शिवकालीन, संभाजीकालीन बाजारगप्पांचा कोश संपादावयाचा झाल्यास भरपूर माहिती गोळा झाली आहे. एवढें मात्र यावरून म्हणतां येईल.

शिवाजी-संभाजी यांच्या नांवांत ब्रिटिश वखारवाल्यांनीं घोटाळा केला तर तो क्षम्य मानतां येईल. पण हा घोटाळा श्री. बेंद्रे यांच्या तीक्ष्ण नजरेंतून सुटला असें दिसतें. "शिवाजी पळून गेला' ह्या घटनेवरून तरी श्री. बेंद्रे यांनीं अधिक बारकाईनें हे उल्लेख तपासावयास हवे होते. पृ. ८८ वर शिवाजी पट्टागड येथें असल्याची; तो तेथें ५०० स्वारांनिशीं पळून गेल्याची बातमी आहे. मोठ्या सैन्यानिशीं तो विजापुराजवळ तळ देऊन उभा होता — (या वाक्यानें तरी सावध व्हावयास पाहिजे होतें) तेथें त्याचें व दिलेलखानाच्या सैन्याचें भांडण झालें. (हा संभाजीचा उल्लेख आहे हें स्पष्ट दिसतें) ......हा पराभव रणमस्तखानानें केल्याची नोंद पुढें आहे तीवरून शिवछत्रपतींच्या जालन्यावरील स्वारीचा संबंध लक्षांत येतो. त्या स्वारींतच रणमस्तखानाशीं त्यांचें झुंज झालें. आतां संभाजीबद्दल शिवाजी अशी चूक नकल करतांना — अनुवाद करतांनाहि झाली असावी. फक्त ती लक्षांत येणें आवश्यक होतें. आणि कमी विद्वानांचा, कमी साधनांच्या समयीं, स्वतःच्या आठवणींवर अवलंबून "लिहून ठेवणारांबद्दल ' इतकें संतापण्याचें कारण नाहीं एवढेंच सुचवायचें !

मोगली सहवासांत संभाजी चरित्रांतील एक नवी घटना श्री. बेंद्रे यांनीं उघडकीस आणली आहे. ती "चंपा-परिणय" या नांवानें सांगतां येते. झालें काय तर डॉ. प. कृ. गोडे यांनीं स. १९३५ मध्यें हरिकवीचीं कांहीं संस्कृत काव्यें व त्यासंबंधीं आपलें संशोधन जाहीर केलें. त्यांतलें एक काव्य संभाजीसंबंधीं आहे एक असें गोडे-सरकार-बेंद्रे यांचें म्हणणें तर कित्येक संशोधक तें खानदेशांतील नंदुरबारच्या एका छोट्या* 'राजा'चें आहे असें मानतात. 'चंपा' ही तपनजा (= तापी) दासकन्या ही शंभुराजाची राणी झाली हा कथाभाग ह्या काव्यांत येतो. संभाजी चंपा परिणय केव्हांहि होवो, हें काव्य संभाजी गादीवर आल्यानंतर पुरें झालें असल्यानें "अर्थकृते" तें रचलें असावें. तें ऐतिहासिक सत्य मानून चालण्याचें प्रयोजन नाहीं. काव्य हें काव्य म्हणून वाचलें पाहिजे. त्यांत इतिहास धुंडाळूं पहाणें अप्रस्तुत ठरेल. पण "बखरींची" छाननी कसोशीनें करणारे श्री. बेंद्रे संस्कृत काव्यें प्रमाण मानून त्यांतील शेंकडों श्लोक भराभर उद्धृत करतात ! अनुपुराण, बुधभूषण काव्यम् आणि हरिकवीचीं हीं काव्यें, ह्यांना बेंद्रे यांनीं दिलेलें महत्त्व अवास्तव वाटतें. "काव्येतिहास" हें दोन्ही शब्दांचें

* संशोधक भा. रं. कुलकर्णी यांनीं हें सिद्ध केलें. श्री. गोडे यांनी ही गोष्ट निश्चित माहित असूनहि त्यांनीं तत्संबंधी एक लेख तिकडे दुर्लक्ष करून आपल्या संग्रहांत पुनः छापण्याची चूक केली आहे. —संचालक




साहचर्य आहे म्हणून काव्यांत आणि इतिहासांत साम्य मानण्याचें कारण नाहीं. छत्रपति संभाजीचरित्रांत संस्कृत श्लोकांचें प्राबल्य आहे. त्यांचा अर्थहि न देतां भराभर ते उतरून घेतलेले दिसतात-त्यावरून अनुमानें काढलीं आहेत. ऐतिहासिक पुरावे हीन ठरविले आहेत, हें आश्चर्यकारक वाटतें. कारण पुराव्याची छाननी हें संशोधनाचें मुख्य आंग, असो.

चंपा-परिणयावर इतकी भिस्त ठेवण्याचें कारण नाहीं. तापीदास आणि सती (त्य) दास हे यद्यपि सुरतेंतील ऐतिहासिक पुरुष असले (मिरात. इ. अहमदीचा आधार) तरी त्यांच्या संबंधीं हरिकवीनें लिहिलेलें असलेलें अक्षरन् अक्षर खरें मानतां येणारें नाहीं. छत्रपतींपासून "फूस लावलेला" त्यांचा युवराज मोगलाकडे राहूं लागल्यावर तो सुरतेस आला असता तर इंग्रजी व इस्लामी कागदपत्रांत त्याचा कोठें तरी उल्लेख हटकून आढळला असता. तो नाहीं म्हणूनच चंपापरिणय प्रकरण विश्वसनीय वाटत नाहीं. युवराज संभाजीला उद्देशून अखिल-जगतिनाथ, क्षितिप, नृपति इत्यादि शब्द वापरतांना अधिक्षेप होतो असें वाटतें.

त्याहीपेक्षां मोठा आक्षेप राजमुकुटासंबंधीं आहे. सुरतेंतल्या "काचित्कान्ता मुकुटप्रेक्षणार्थ" जमल्या, त्यांनीं गर्दी केली (पृ. ८३) असें वर्णन आहे. राजा-(ज्या नव्हे) भिषेकाची समग्र पोथी श्री. बेंद्रे यांनींच उपलब्ध करून दिली आहे. शिवाजी-संभाजी यांचे कोणकोणते समारंभ विधिपूर्वक पार पाडले तेंहि तिथीवार सांगितलेलें आहे. त्यांत पट्टबंध आहे, मंचकारोहण आहे, तुलादान विधी आहे; सुवर्णसिंहासनारोहण, रथारोहण आहे. पण मुकुटधारण मात्र कुठेंच नाहीं. खुद्द छत्रपतींनाच मुकुट नाहीं तर युवराजांना कोठून येणार? आणि जो मुकुट राजमस्तकावर नाहींच तो पहाण्यास सुरतेंतल्या कान्ता जमतील कशा? म्हणून चंपापरिणयाचें काव्य, काव्य म्हणून वाचावें-त्याला इतिहास म्हणूं नये, असें आम्हांस वाटतें.

सर जदुनाथ सरकारांनीं या काव्याबद्दल आपलें मत सरदेसायांना लिहिलें होतें-तें आतां जाहीर झालें आहे. (पत्र ता. ११ नोव्हें. १९३५) तापीदास आणि सतीदास या सुरतेंतील पुढाऱ्यांनीं संभाजीची सुरत-भेट (= स्वारी) टाळण्यासाठीं त्याला चंपा बहाल केली असावी असें जदुनाथ म्हणतात. रावण राजपुत म्हणून जी प्रजा राजपुतांत आहे, त्यांत असा प्रकार चालतो-रावणराजपुतांपैकीं चंपा असावी इत्यादि तर्क जदुनाथांचा आहे तो गैर वाटत नाहीं. कारण पुढें शाहूबरोबर मोगल छावणींत राहिलेला संभाजीपुत्र मदनसिंह हा "नाटकशाळांची संतति" पैकीं आहे. श्री. बेंद्रे म्हणतात कीं मदनसिंह चंपा-पुत्र आहे. त्यावरून सुद्धां चंपा ही नाटकशाळा असावी असें वाटतें. श्री. बेंद्रे मात्र तिला "चंपामहाराणी-साहेब" असें म्हणतात. (पृ. ७१०) औरंगजेबानें शाहू बरोबरच्या बंदिस्तांच्या वागणुकींत-औरस संततीचा मान राखण्यांत-फरक केला होता. नाटकशाळांच्या संततीची सोयरिक मुसलमानांशीं करून दिली होती......या गोष्टी लक्षांत घेतां चंपाराणीसाहेबांचा दर्जा सहज समजतो. आणि हरिकवीचीं काव्यें, काव्येंच आहेत हें स्पष्ट होतें. नाहींतर समकालीन असा हा कवि त्या काव्यांत ह्या "शाही = शादी" ची तारीख-मिती देण्यास कां चुकला असता? श्री. बेंद्रे यांना ती निश्चित तारीख अद्याप सापडली नाहीं याचाच अर्थ हा "वैध" विवाह झाला नसावा.

बेंद्रेकृत संभाजी चरित्रांत 'चंपे'चा आणखी एक उल्लेख येतो. तो तपासून या प्रकरणाची रजा घेऊं या. संभाजी राजे प्रथम मोंगलाकडे गेले (१३ डिसें. १६७८) तेव्हां बरोबर धर्मपत्नी सौ. येसुबाई होती असा उल्लेख कांहीं इतिहासांत आढळतो. तो खरा नसावा. कारण या वेळीं ती कठोर गर्भा-आसन्न प्रसवा होती. जाने. १६७९ च्या मध्यास किंवा अखरीस ती माहेरीं प्रसूत होऊन तिला 'लेक' झाली असा नंतरचा उल्लेख सांपडतो. संभाजी परत आला तेव्हां "पुरुष-वेषधारी स्त्री" बरोबर होती असा निर्देश असल्यानें कांहींनीं ती येसूबाई असें मानलें. पण तिच्या बाळंतपणानें तो समज खोटा ठरतो. म्हणून श्री. बेंद्रे यांचें म्हणणें असें कीं —

"ज्या अर्थीं एकटी स्त्रीच बरोबर असल्याचा उल्लेख आहे, त्या अर्थीं ती चंपाच होती यांत संदेह नाहीं." (पृ. ९०) ह्या तर्काशीं किंवा तर्कपद्धतीशीं सहमत होणें कठिण वाटतें. अशी तर्कपद्धति इतरत्रहि

प्रस्तुत ग्रंथांत आढळते. गादीवर येतांच संभाजीनें अनेकांना मारलें. त्यांनीं काय गुन्हा केला असेल तो असो–गुन्ह्याच्या मानानें देहान्तशिक्षा कदाचित् कमीहि असेल. पण "कारभारी मारले" हा बखरकारांचा आरोप निराधार आहे असें बेंद्रे कोणत्या आधारांवर म्हणतात (पृ. १३३) तें समजत नाहीं. कारण "शिवाजी महाराजांचे चिटणीस व सचीव यांखेरीज इतर सरकारकुनांस संभाजी महाराजांनीं मारलें अगर मारविलें नाहीं, असें ते बजावतात. तेव्हां त्यांना "सरकारकून" किती मारले ? हाच वाद अभिप्रेत दिसतो. पृ. १९० वर त्यांनीं पुरावा सादर केला आहे कीं–" अण्णाजी पंडित-हिरोजी फर्जंद, बाळाजी पंडित आणखी पांच जण हत्तीच्या पायाखालीं घालून मारविले." मग बखरकारांचें लिहिणें निराधार व काल्पनिक कसें म्हणावें ?

आपल्या जहागिरीच्या लोभास्तव हिंदवी राज्याविरुद्ध मोगली शत्रूची गुलामगिरी पत्करणाऱ्या (छत्रपतींच्या) नातलगांची व इतर सरदारांची यादी पृ. २५९-६० वर दिली आहे. सहा वर्षांच्या अवधींत ११-१२ "मातब्बर" मंडळी मोगलांना वश झाली, असें मानलें तरी त्या योगानें सिद्ध काय होतें ? बरें, या यादींत थोडी ढिलाई आहे. पहिला खेम सावंत तर शिवकालापासून धरसोड करणारा असला, तरी तो फिरंग्याकडे आसऱ्यास गेला; मोगलांकडे नव्हे. पांचवें कलम फितुरांचें कसें म्हणावें ? "संभाजीचे ११२ नोकर कोतवाली चबुतऱ्यांत कैद होते, त्यांची कत्तल" केल्याचा हा उल्लेख फितुरांच्या यादींत बसत नाहीं. (ही नोंद पृ. ५६७ वर पुनः आली आहे) मान–मरातब न स्वीकारतां ज्यांनीं कारावास पत्करला आणि पुढें तर प्रत्यक्ष मरण पत्करलें, त्यांना फितुर म्हणण्या इतका अविचार कोणाच्याहि हातून घडूं नये. सातवी नोंदसुद्धां पृ. १२८ वर आधीं आली आहे. तींत ही घटना स. १६८५ ऐवजीं १६८४ मध्यें झाली असें सांगून संभाजीचें अर्जुनजीशीं नातें निराळें दिलें आहे. एके ठिकाणीं (पृ. २६०) तें चुलतभावाचें तर दुसरीकडे (पृ. १२८) तें चुलत चुलत पुतण्याचें म्हटलें आहे.

सोयराबाईसंबंधीं ऐतिहासिक पुरावा सादर करतांना किंवा त्याची छाननी करतांना श्री. बेंद्रे यांची तर्कपद्धति पुनः प्रत्ययास येते. सोयराबाईनें गळफास लावून आत्महत्या केली; अथवा संभाजीनें तिला भिंतींत चिणून मारली, असे दोन निर्देश दोन ठिकाणीं आहेत. चिणून मारल्याचा आरोप मल्हार रामराव हा एकटाच करतो. आणि हा प्रसग संभाजी रायगडावर येतांच घडला असें सांगतो. यादोन्ही विधानांतली विसंगति श्री. बेंद्रे यांनीं लगेच हेरली. आणि काय सांगितलें कीं संभाजी रायगडावर पोचला ता. १८ जून १६८० रोजीं. या दिवशीं कांहीं सोयराबाई मेली नाहीं. ती– पुढें " सवावर्ष तरी जिवंत होती यांत शंका नाहीं " (पृ. १४१). त्यांचें म्हणणें असें कीं " मल्हार रामरावाचें विधान सपशेल खोटें. मग सोयराबाई मेली केव्हां आणि कशी ? श्री. बेंद्रे म्हणतात. अकबराला राज्य देण्याचा व संभाजीला मारण्याचा आण्णाजी दत्तोनें जो दुसरा कट केला तींत सोयराबाईचें अंग असल्याची बातमी होती ! तिला संभाजीच्या अनुज्ञेनें विष घातलें अशी इंग्रजी वखारवाल्यांची बातमी आहे. नंतर विषप्रयोगाची खबर खोटी असा त्यांचाचे रपोट आहे. यावर श्री. बेंद्रे म्हणतात कीं : "रायगडावर येतांच (संभाजीनें सोयराबाईस) भिंतींत चिणून मारली हा आरोप धादांत खोटा आहे... संभाजीच्या खुनाच्या कटाशीं आपला संबंध जोडला गेल्याचें पाहतांच तिनें आत्महत्या करून घेतली असेल." (पृ. १४१) कांहींहि असलें तरी सोयराबाई मेली हें खरें. तिला संभाजीनें कसें मारलें किंवा तिनें 'आत्महत्या' केली हा संशोधनाचा विषय होईल. तत्कालीन समजुती होत्या त्या बखरींत आल्या तशा इंग्रजी वखारवाल्यांच्या पत्रव्यवहारांतहि आल्या. असो.





श्री. सुनंदा कौंडिण्य

दक्षिण कोंकणी (सारस्वत आणि गौडसारस्वत) : कांहीं विचार : १ :

कोणत्याहि भाषेच्या उत्पत्तीचा आणि तिच्या विकासाचा क्रमशः मार्ग शोधींत असतांना निरनिराळ्या भाषाशास्त्रीय सिद्धांतांवर आधारलेल्या विविध विश्लेषण पद्धतींचाच प्रामुख्यानें अवलंब केला जातो. शब्दांनीं वेगवेगळ्या शतकांमध्यें घेतलेलीं वेगवेगळीं रूपें– एकाच शतकांत स्थलपरत्वें घेतलेलीं विविध रूपें– यांच्या साहाय्यानें मुख्यत्वेंकरून हा मागोवा घेतला जातो. ह्या पद्धतींनीं या संबंधांत बरेंचसें सत्य हें हातीं लागतें. 'बरेंचसें' असें म्हणण्याचें कारण असें कीं हें अन्य साधनांनीं पडताळून पाहावें लागतें. कारण, भाषेमध्यें होणारा बदल हा एकांगी नसतो. उच्चारबदलाचे म्हणून नियम केलेले असले तरीसुद्धां भाषा ही अशी एकटीच वाढत नसते. ती बोलणाऱ्या समाजाचा जसजसा अन्य संस्कृतीच्या वा अन्य भाषीय समाजाशीं, किंवा अनेक समाजांशीं, संबंध येत जातो तसतसा त्या भाषेचा त्या त्या अन्य भाषांशींहि संबंध येत जातो; आणि मग, त्या भाषांच्या लकबींचा, तीमधील व्यंजनांचा, स्वरांचा, शब्दांचा, शब्दांमधील अंतर्गत लयीचा, किंबहुना Stress चाहि प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष परिणाम त्या मूळ भाषेवर होणें शक्य असतें. आणि म्हणूनच कोणत्याहि भाषेचा विकास लक्षांत घेत असतांना भाषाविश्लेषणाच्या भाषाशास्त्रीय पद्धतींवरील पकड दृढ ठेऊनहि तत्कालीन सामाजिक–मग ती धार्मिक असो, ऐतिहासिक असो, भाषिक असो, वा अन्य कोणतीहि असो,–परिस्थितीचा विचार करणें हें आवश्यक ठरतें. त्याबरोबरच, दोन समाज ज्यावेळीं एकत्र येतात त्यावेळीं त्यांच्यामध्यें कोणत्या प्रकारचे हितसंबंध आहेत ह्या गोष्टीलाहि महत्त्व प्राप्त होतें. कारण जित–जेते ह्या नात्यानें एकत्र येण्यानें भाषेवर होणारे परिणाम हे मित्रभावानें वा एकमेकांपासून कांहींतरी शिकण्याच्या हेतूनें एकत्र येण्यानें होणाऱ्या परिणामांपेक्षां स्वरूपतःच भिन्न असतात. आणि म्हणूनच, कोणकोणत्या काळामध्यें कोणकोणते समाज एकत्र आले ह्या विचाराबरोबरच त्यांच्यामधील हितसंबंध कोणत्या प्रकारचे होते हा विचारहि अपरिहार्य ठरतो.

त्याबरोबरच आणखी एक गोष्ट महत्त्वाची आहे. प्रत्येक समाजाचा म्हणून एक स्वभावधर्म असतो; त्याच्या कांहीं निष्ठा असतात, जीवनाकडे पाहाण्याची एक विशिष्ट दृष्टि व जीवन जगत असतांना वागण्याची म्हणून एक नीति असते आणि आपल्या निष्ठांची तो आपल्या नीतीनें जपणूक करीत असतो. ही जी जीवनाचा अनुभव घेण्याची विशिष्ट वृत्ति, ही कोणत्याहि क्षेत्रामध्यें–मग तें धार्मिक असो, सामाजिक असो, राजकीय असो, वा भाषिक असो,–सहसा बदलत नाहीं. जीवनाचीं विविध अंगें जरी झालीं तरी त्या त्या सर्व ठिकाणीं ही नीति, ही प्रवृत्ति कार्य करितांना दिसते. आणि हा स्वभावधर्म आणि तदनुरूप त्याची नीति समाजागणिक बदलते. एखादा समाज आपलें जीवन, आपली संस्कृति अधिकाधिक सर्वांगिण व समृद्ध करण्याची धडपड करीत असतो. आणि अशाप्रकारें स्वतःचा विकास करून घेण्यासाठीं तो आपल्या भोंवतालच्या विश्वाकडे बारीक पाहात असतो, जें चांगलें दिसेल–वाटेल ते विचारपूर्वक आत्मसात् करण्याचा सारखा प्रयत्न करीत असतो आणि म्हणूनच, अशा समाजाच्या संस्कृतीचा विकास तिला समृद्ध करीत असतांनाच तिचें स्वरूप थोड्याबहुत प्रमाणांत संमिश्रहि घडवीत असतो. तिचें स्वतःचें वैशिष्ट्यपूर्णरूप अबाधित ठेऊनहि ती संस्कृति अनेकरंगी रूप घेत असते. मराठी समाज, मराठी मन आणि मराठी भाषा यांच्या संदर्भांत ही प्रवृत्ति विशेषत्वानें जाणवते.

याउलट, गतकाळामध्यें डोकावतां आपल्याला असेहि अनेक समाज आढळतात कीं ज्यांना विकास, समृद्धि ही प्रिय असली तरी त्यापेक्षां आपल्या संस्कृतीचें रूप 'विशुद्ध' असणें हें अधिक प्रिय असतें.





ह्याचा अर्थ असा नव्हे कीं आपल्या सभोंवतालच्या संस्कृतींना तो समाज 'हीन' मानतो. परंतु, अनुकरणाच्या बाबतींत मात्र तो ह्या इतर सर्व संस्कृतींपासून दूर राहातो. त्या समाजाच्या दृष्टीनें जें पुरातन–श्रेष्ठ आदर्शभूत त्यावरील त्याची श्रद्धा इतकी दृढ असते कीं तत्काल'न इतर संस्कृतींच्या श्रेष्ठत्वाचें– वैशिष्ट्यांचें महत्त्व जरी त्याला मान्य असलें तरी त्याच्याशीं स्वसंस्कृतीचा संकर होऊं देणें त्याला इष्ट वाटत नाहीं. कारण, त्यामुळें स्वसंस्कृतीच्या "विशुद्धत्वाला" बाध येतो अशी त्याची दृढ समजूत असते. अशा भूमिकेचे समाज आणि अशी प्रवृत्ति ही इतिहाससिद्ध आहे. ही 'विशुद्धत्वा'ची कल्पना वर्णांशीं संलग्न असो, निष्ठांशीं संलग्न असो, राजनीतीशीं संलग्न असो अगर भाषेशीं– वाङ्मयीन प्रवृत्तींशीं संलग्न असो; परंतु एकंदरीत ही प्रवृत्ति प्राचीन काळामध्यें संस्कृतच्या निर्मितिकाळापासून कोणत्या ना कोणत्या व्यवहारामधून कार्य करीत असतांना दिसते. ज्या समाजाची घडण ही अशा प्रवृत्तीमधून झालेली असते त्या समाजाच्या संस्कृतीच्या विविध अंगांवर तत्कालीन इतर संस्कृतीची छाया ही अप्रत्यक्षपणें का होईनां, परंतु कांहीं प्रमाणामध्यें पडत असली तरीसुद्धां, एकंदरीत पाहातां, ज्या संस्कृतीचा आदर्श त्या समाजानें समोर ठेविला तिच्याच वैशिष्ट्यांचा प्रभाव तिच्यावर विशेषत्वानें दिसतो. आणि म्हणूनच, शेवटीं असें म्हणावें लागतें कीं एखाद्या भाषेचा क्रमशः मार्ग शोधीत असतांना ती भाषा बोलणाऱ्या समाजाची जी वृत्ति त्याच्या इतर व्यवहारांमधून प्रत्ययाला येते, तिचा विचार हा देखील त्या भाषेच्या विकासावर कांहीं प्रमाणांत निश्चितपणें प्रकाश टाकूं शकेल.

आतां, ज्याठिकाणीं लिखित भाषेचा विचार होतो त्याठिकाणीं भाषा विश्लेषणाचे विशुद्ध भाषाशास्त्रीय सिद्धांत हे जवळजवळ संपूर्ण सत्य देऊं शकतात. त्याठिकाणीं केवळ तर्कानुमानांवर अवलंबून राहाण्याचें फारसें कारणच नसतें. परंतु ज्यावेळीं अशाच प्रकारें अलिखित बोलींचा विचार केला जातो त्यावेळीं मात्र शब्दांचीं सार्वकालिक रूपें उपलब्ध होणें जवळजवळ अशक्य असल्यामुळें त्या ठिकाणीं तर्कानुमानांना महत्त्व प्राप्त होतें. आणि मग एकंदर भाषेमधील उच्चारबदलाचें स्वरूप लक्षांत घेऊन तत्संबंधीं जे कांहीं नियम म्हणून आंखलेले आहेत त्यांच्या आधारें त्या बोलीचें मूळ स्वरूप काय असावें व मग तें कसकसें विकसित होत गेलें असावें याचें विवेचन केलें जाऊं लागतें. यासाठीं वेगवेगळ्या शतकांमध्यें वेगवेगळ्या उच्चारांमध्यें सर्वसामान्यपणें कोणत्या प्रकारचे बदल झाले हें पाहात असतांनाच त्या बोलीभाषेशीं इतर कोणकोणत्या भाषांचा संबंध आला हीहि गोष्ट लक्षांत घेतली जाते. परंतु त्याबरोबरच असाहि एक समाज असतो कीं सहसा आदर्श– श्रेष्ठ मानलेल्या एका पुराण भाषेखेरीज इतर भाषांचा प्रत्यक्ष संबंध– संकर– हा आपली भाषा अशुद्ध करणारा– म्हणून निषिद्ध मानीत असतो. तेव्हां अशा समाजाच्या भाषेमध्यें भाषेचें बाह्यांग– म्हणजे तिचीं वरवरचीं उपांगें– म्हणजेच शब्द– ह्या एकाच अंगाचे संदर्भांत इतर भाषांशीं प्रत्यक्ष संबंध आला तरी त्या भाषेचें अंतरंग,– म्हणजेच तिचे व्याकरणविशेष, विभक्ति–प्रत्यय, शब्दोच्चारामधील Stress आणि पर्यायानें अंतर्गत लय, वगैरे विशेष– हें आदर्शभूत भाषेच्या मूळ प्रकृतीला धरूनच असतें. आणि मग अशाठिकाणीं तर्कानुमानाच्या साहाय्यानें शब्दांच्या उच्चारणांतील वेगवेगळ्या शतकांमधील जे संभाव्य बदल म्हणून सर्वसामान्यतः मानले आहेत केवळ त्यांच्याच साहाय्यानें हा मार्ग तपासावा लागतो.

ही विश्लेषणाची पद्धति एकंदर भाषेंतील सर्वसामान्य उच्चारबदलांच्या निरीक्षणावर आधारलेली असल्यामुळें बरीचशी अचूक आहे. परंतु त्याबरोबरच ती थोडीशी एकमार्गीहि आहे. ती ह्या अर्थानें– कीं, जो समाज अन्य संस्कृतीचीं वैशिष्ट्यें निषिद्ध मानीत नाहीं. त्याची भाषा, आणि जो समाज अन्य संस्कृतींचीं वैशिष्ट्यें निषिद्ध मानतो त्याची भाषा, ह्या दोहोंमधील बदलाचें– विकासाचें स्वरूप हें वेगळें होईल. म्हणजेच, भाषेच्या उच्चारणामधील बदलांना ती भाषा बोलणाऱ्या समाजाची वृत्तीहि कांहीं प्रमाणांत जबाबदार असेल. आणि मग एकदां ही समाजाची वृत्ति लक्षांत आली म्हणजे मग मात्र उच्चारबदलांचे सर्वसामान्य नियम हे सत्यस्वरूप उलगडण्यांत बरेचसे उपयोगी पडतात. ह्या संदर्भांत कोंकणीचा विचार हा पूरक होईल.

कोंकणीचे दोन भाग पडतात. (१) उत्तर कोंकणी आणि (२) दक्षिण कोंकणी. उत्तर कोंकणीलाच Konkani standard असेंहि संबोधिलें जातें; आणि ह्या बोलीचीं जीं जीं म्हणून रूपें अस्तित्वांत आहेत तीं सर्व मराठीच्या बोली म्हणून मानलीं जातात. परंतु दक्षिण कोंकणीचें रूप मात्र मराठीहून अंशतः भिन्न नसलें, किंवा, मराठीनें तिच्या निर्मितिकाळीं ज्या ज्या भाषांपासून ऋण घेतलें त्या त्या भाषांशीं त्यांच्या आंतर आणि बाह्य स्वरूपाशीं तिचें कमीअधिक प्रमाणांत सादृश्य असलें तरी मराठीशीं ती उत्तर कोंकणीप्रमाणें स्वरूपतः फारशी जवळ नाहीं. आणि म्हणूनच, तिला मराठीची बोली मानावी किंवा नाहीं असा प्रश्न निर्माण होतांना दिसतो. ह्या दृष्टीनें विचार करीत असतांना कोंकणीची (दक्षिण) उत्पत्ति व उत्क्रांति, तिचें स्वरूप व तिचें मराठीशीं असलेलें नातें यासंबंधीं मुख्यत्वेंकरून तीन मतें मांडलीं गेल आहेत.

(१) कोंकणी ही मराठीची एक बोली आहे.

(२) कोंकणी हा मराठीच्या उत्क्रांत स्वरूपाच्या आधींचा टप्पा आहे.

(३) कोंकणी आणि मराठी यांची उत्पत्ति वैदिकसंस्कृतपासून स्वतंत्रपणें झाली आहे.

ह्या मतांसंबंधीं आणि तद्द्वारां या दोनहि भाषांच्या तुलनात्मक दृष्टीनें उत्पत्ति-विकासासबंधीं विचार करण्यापूर्वी एक गोष्ट लक्षांत घेणें आवश्यक आहे. ती ही कीं ह्या कोंकणीचींहि विविध रूपें आहेत. त्यापैकीं महत्त्वाचीं कोंकणीचीं शिष्ट रूपें म्हणजे—

(१) उत्तरेस गोमांतकीय कोंकणी—येथें केवळ गौडसारस्वतांची वस्ती आहे. (पोतुगीज भाषेचे परिणाम)

(२) गोमांतकाच्या दक्षिणेस समुद्रकिनाऱ्यालगत कारवार-कुमठें-होनावर-भटकळ व पूर्वेस गोकर्णपर्यंतच्या प्रांतांतील सारस्वतब्राह्मणांची कोंकणी (विशेषतः वैदिक संस्कृत व पूर्वकालिन प्राकृतचे परिणाम)

(३) उत्तरेस कारवार तें दक्षिणेस भटकळपयत व पश्चिमेस समुद्रकिनारा तें पूर्वेस शिरसी-गिरसप्पा पर्यंतच्या प्रांतांतील गौडसारस्वतांची कोंकणी (संस्कृत व पूर्वकालिन प्राकृतच्या जोडीनेंच देशी-मराठी भाषेचे परिणाम.)

(४) दक्षिणेस भटकळ तें मंगळूर, आग्नेयेस गिरसप्पा तें बेंगळूर व पूर्वेस गोकर्ण-शिरसीपुढें ते बेल्लारी-चित्रदुर्ग ह्या प्रांतांतील सारस्वत ब्राह्मणांची कोंकणी (वैदिक संस्कृत व पूर्वकालिन प्राकृत यांच्या लकबींबरोबरच दाक्षिणात्य द्राविडी भाषा उदा— कानडी, तेलगू, तामिळ, वगैरे यांमधील शब्दांचा परिणाम).

यांशिवाय धंदेवार व जातिवार भाषांचीं रूपें अधिक आहेत. परंतु कोंकणीच्या भाषा म्हणून विचारास उपकारक अशीं महत्त्वाचीं शिष्ट रूपें हीं चारच!

हीं विविध रूपें वैशिष्ट्यपूर्ण अशीं रूपें अस्तित्वांत असूनहि आजपर्यंत ह्या एकंदर दक्षिण कोंकणी भाषेच्या स्वरूपावरून तिच्या उत्पत्तीसंबंधीं व तिच्या इतर भाषांशीं असणाऱ्या संबंधाविषयीं विचार करीत असतांना तिचें हें बहुरंगी, बहुढंगी रूप फारसें लक्षांत न घेतां केवळ मुख्यतः गोव्याच्या (पोर्तुगीज भाषेंतील लकबा आत्मसात् केलेली कोंकणी) व कांहीं प्रमाणांत कारवारच्या व वाडीच्या बाजूच्या गौडसारस्वतांची कोंकणी भाषा ही प्रमाण मानली गेलेली आहे.

गोव्याची भाषा ही प्रमाण कोंकणी मानीत असतांना त्याचें एक कारण सांगितलें जातें. तें असें कीं एकंदर सर्व सारस्वतांचीं दैवतें— कुलदैवतें हीं गोव्यामध्येंच आहेत. त्याअर्थी सारस्वत मूळचे गोव्याचेच, व पुढें ते आजूबाजूच्या प्रदेशांत गेले. तेव्हां, सारस्वतांच्या ह्या मूळप्रांतांतील लोकांची भाषा हीच प्रमाण कोंकणी होय.

परंतु कोणती कोंकणी प्रमाण मानावी हा प्रश्न असा केवळ एका दृश्य प्रमाणान्वयें तडकाफडकीं सोडवितां येणार नाहीं. कोंकणीचें लिखित स्वरूप हें उपलब्ध नसल्याकारणानें ती भाषा बोलणाऱ्या समाजाच्या जीवनाचीं भाषाशास्त्रबाह्य अंगें हीं लक्षांत घेणें आवश्यक आहे हें खरें. परंतु त्याबरोबरच हेंहि खरें कीं समाजाच्या सांस्कृतिक अंगाचा विचार हा गौणभाषाशास्त्रीय विवेचनाला पूरक अशा स्वरूपाचा आहे. आणि म्हणूनच, कोंकणीचीं (दक्षिण) जीं अनेक रूपें आज अस्तित्वांत आहेत त्यामधील स्वरूपतः मध्यवर्ती कोणतें तें प्रथम पाहाणें आवश्यक आहे. दुसरें असें कीं दैवत-कुलदैवतांचीं स्थानें जरी गोव्यामध्यें असलीं

अनुक्रमणिका





तरी तेथें (१) स्थायीक झाल्यावर कालांतरानें आजू-बाजूच्या प्रदेशामध्यें जे लोक गेले ते कोणते ? व (२) ते मूळ प्रदेश सोडून इतरत्र कां गेले ? ह्या गोष्टीचा विचार होणेंहि आवश्यक आहे. आणि म्हणूनच, कोंकणीचें मूळ स्वरूप कोणतें हें ठर-वितांना तिच्या विविध रूपांच्या भाषाशास्त्रीय मूल्यांनीं केलेल्या तौलनिक विचाराला पूरक अशा प्रकारें ह्या विविध रूपांची कोंकणी बोलणाऱ्या लोकांच्या संस्कृतीमधील, आचारविचारांमधील सूक्ष्म फरक लक्षांत घेऊन त्यांच्या मनोवृत्तीच्या व इतिहासाच्या साहाय्यानें त्यांमागील अर्थाची संगति लाविणें हें अपरिहार्य ठरतें.

ह्यादृष्टीनें जर आपण कोंकणी बोलणारा (दक्षिण) एकंदर समाज पाहिला तर एक गोष्ट प्रथम लक्षांत येते कीं, सारस्वतांमध्येंहि दोन भाग पडतात.

(१) सारस्वत ब्राह्मण, व

(२) गौडसारस्वत ब्राह्मण.

ह्या दोघांच्याहि केवळ जातींतच नव्हे तर भाषा -संस्कृति-आचारविचार व ह्यांमधून ध्वनित होणारी त्यांची मनोवृत्ति ह्यामध्येंहि अंतर आहे.

१ भाषिक

सारस्वत ब्राह्मणांची वस्ती ही मुख्यतः ज्या विभा-गांत आहे तो म्हणजे गोव्याच्या दक्षिणेस समुद्रकाठीं कारवार–कुमठें–होनावर–भटकल, व त्याच्या पूर्वेस शिरसी गिरसप्पा, हा होय. ह्याखेरीज कांहीं सार-स्वत-ब्राह्मणांचें वास्तव्य हें ह्या विभागाच्या पूर्वेस बेल्लारी–चित्रदुर्गपर्यंत, आग्नेयेस बेंगळूरपर्यंत आणि दक्षिणेस मंगळूरपर्यंत देखील आहे. परंतु ह्या स्थला-मधील अंतरामुळें त्यांच्या भाषेमध्यें प्रकृतिशः फरक पडतांना दिसत नाहीं. त्यांच्या भाषेमध्यें जो फरक आहे तो भाषेचें जें दृश्य बाह्यांग त्या पुरताच मर्यादित आहे. बेंगळूर-मंगळूर येथील सारस्वत ब्राह्मणांच्या भाषेमध्यें कानडी–तेलगू–तामीळ व इंग्रजी शब्दांचा भरणा बराच आहे. पैकीं इंग्रजी शब्दां-बद्दल बोलावयाचें झालें तर ह्या गोष्टीला आज जवळ जवळ कोणतीच बोलीभाषा – मग ती सुसंस्कृतांची असो वा असंस्कृतांची असो–ही अपवाद राहिलेली नाहीं. आणि दुसरें असें कीं, जसजसा म्हैसूर मद्रा-सचा वा पुढें दक्षिणेंतील प्रांत जवळजवळ येत जातो तसतसें इंग्रजीचें प्रस्थ हें वाढत जात असल्याचें दिसून येईल. आणि म्हणूनच जे लोक ह्या प्रांतांच्या अधिक जवळ गेले त्यांच्या भाषेमध्यें हें इग्रजी शब्दांचें प्राबल्य विशेष दिसून येतें. कानडी–तेलगू–तामीळ शब्द मात्र पूर्वापार परंपरेनें चालत आलेले आहेत.

उदा.– कंडी (खिडकी), बागील (कवड = दर-वाजा), इद्रारी (मुखारी = समोर), डप्पिट (कणा, रवा = तिखट सांजा), नलगड्ले (शेंगदाणे), संबळ (पगार), केमुंडॉ (कलिंगड), सॉनारिंग (संत्र), कुड-सुंचँ (मेळौंचँ = अधिक करणें, मिळविणें) वगैरे.

तरीसुद्धां, एकंदरीत पाहातां कानडी–तेलगू–तामीळ भाषांचा परिणाम हासुद्धां कांहीं शब्दांपुरताच मर्यादित राहातो. परंतु केवळ शब्दकळा म्हणजे भाषेची प्रकृति नव्हे. भाषेच्या प्रकृतीच्या दृष्टीनें तिच्या घडणीला व शब्दांचा उच्चार करण्याच्या विशिष्ट लकबीला (येथें भाषेतील अंतर्गत लयीशी संबंध येतो) महत्त्व येतें. कोंकणीच्या संदर्भांत तर ह्या अंतर्गत लयीला विशेष महत्त्व आहे. कोंकणी भाषा बोलत असतांना कांहीं विशिष्ट शब्द अक्षरें कांहीं विशिष्ट ठिकाणीं एका विशिष्ट उदात्त–अनुदात्त–स्वरित - मात्रायुक्त अशा पद्धतीनें उच्चारले जातात. कोंकणीच्या विविध रूपांची ही उच्चाराची लकब वेगवेगळी आहे. ह्या लकबीमुळेंच कोंकणी बोलत असतांना विशिष्ट प्रकारचे हेल तयार होतात. आणि ह्या हेलांवरूनच तिच्या-मधील अंतर्गत लयीची खूण पटते. तेव्हां, ह्या दृष्टीनें पाहातां सारस्वत ब्राह्मणांची भाषा ही कोणत्याहि प्रदेशांत स्थायिक झाल्यानें प्रकृतिशः बदलतांना दिसत नाहीं;— तिच्या स्वरूपामध्यें एकप्रकारें एकत्व आहे.

मराठीप्रमाणेंच कोंकणी हीहि संस्कृतच्या आधा-रानेंच वाढलेली आहे. त्यांतहि, ही जी सारस्वत ब्राह्म-णांची कोंकणी ती शब्दांचे उच्चार, त्यांमधील Stress, accents आणि ह्या शब्दांमधून अवतरणारी त्यांमधील अंतर्गत लय ह्यासंदर्भांत विशेषतः वैदिकसंस्कृतशींच अधिक जवळची आहे.

वैदिक संस्कृतचे महत्त्वाचे दोन विशेष म्हणजे (१) वैदिक संस्कृतमधील कांहीं शब्दांचा उच्चार हा विशिष्ट संदर्भांत द्वित्वयुक्त केला जातो. म्हणजेच,

कांहीं शब्द हे विशिष्ट संदर्भांत विशिष्ट Stress नें उच्चारले जातात. अर्थात् Stress हा प्रत्येक भाषेमध्यें कोठें नां कोठें तरी, कोणत्या नां कोणत्या स्वरूपामध्यें असतोच ! परंतु वैदिकसंस्कृत-मधील Stress चें वैशिष्ट्य असें कीं हा Stress जसा बदलतो तसें शब्दाचें वाक्यामधील महत्त्वच केवळ बदलतें असें नाहीं, तर, एकाच शब्दाच्या विविध-विशिष्ट Stress मुळें विविध-उच्चारांबरोबरच त्या शब्दांचा अर्थच बदलतो; – म्हणजेच, Stress – मधील बदलामुळें शब्दाच्या अर्थाची केवळ छटाच बदलते असें नव्हें तर शब्दाचा संपूर्ण अर्थच कित्येकदां बदलतांना दिसतो.

उदा– " इंद्रशत्रुः " हा शब्द.

(इंद्रशत्रुर्वर्धस्व)

हा समास दोन प्रकारें सोडविला जातो.

(अ) इंद्रशत्रुर्वर्धस्व ॥

बहुव्रीहि; – अर्थ– इंद्र ज्याचा शत्रु तो...

(ब) इंद्रशत्रुर्वर्धस्व ॥

कर्मधारय; – अर्थ– इंद्राचा ......

म्हणजे दोन, वेगवेगळ्या प्रकारांनीं हा समास सोडविला असतां ह्या शब्दाचे दोन परस्पर विरोधी अर्थ तयार होतात. परंतु हा समास दोन वेगवेगळ्या प्रकारांनीं सोडविणें म्हणजे केवळ बुद्धीची कसरत नव्हें. वस्तुतः बुद्धीचें काम एकच; परंतु फरक पडतो तो शब्दाच्या वेगळ्या उच्चारामुळें – वेगळ्या Stress नें केलेल्या उच्चारामुळें (अ) समास बहुव्रीहि होतो तेव्हां वस्तुतः शब्दाचा उच्चार इंद्रशत्रुः असा होतो– म्हणजे Stress ' इं ' वर येतो म्हणून ' इंद्र 'ला महत्त्व प्राप्त होतें. (ब) समास कर्मधारय होतो तेव्हां शब्दाचा उच्चार इंद्रशत्रुः असा होतो – म्हणजे Stress " त्रुः " वर येतो. म्हणून ' शत्रू 'ला महत्त्व येतें.

हें एक उदाहरण झालें. ह्याच प्रकारानें वैदिकसंस्कृत-मध्यें एकाच शब्दाच्या विविध stress नें केलेल्या विविध उच्चारांचे असे अनेक अर्थ होतांना दिसतात.

(२) वैदिक संस्कृतचें दुसर वैशिष्ट्य म्हणजे शब्दांच्या उद्गारामधील आवाजाचा विशिष्ट प्रकारचा चढउतार होय. वेदांमधील ऋचा ह्या गायल्या जातात त्या केवळ गाण्याच्या हव्यासासाठीं म्हणून नव्हे, किंवा त्या म्हणत असतांना आवाजामध्यें (Tone) जो एक विशिष्ट प्रकारचा चढउतार केला जातो तोदेखील केवळ श्रुतिसुभगतेसाठीं म्हणून नव्हे; तर या सर्वाला त्या ऋचाचें स्वरूप,– ऋचा ज्या भाषेमध्यें लिहिल्या त्या भाषेचें स्वरूप हें कारणीभूत आहे. आणि हें भाषेचें स्वरूप शास्त्रशुद्धरीतीनें आविष्कृत व्हावें म्हणूनच त्यांचें लेखनहि एका विशिष्ट प्रकारानें– उदात्त– अनुदात्त - स्वरित- मात्रायुक्त अशा पद्धतीनें– केलेलें आहे. तेव्हां, कोंकणीमध्येंहि बोलत असतांना आवाजाचा जो एक चढउतार केला जातो, किंबहुना बोलत असतांना जे हेल तयार होतात त्यांची ऋचांच्या शास्त्रशुद्ध उच्चाराशीं तुलना करितां एक गोष्ट स्पष्ट होते; ती म्हणजे ह्या दोनहि वैशिष्ट्यांच्या संदर्भांत कोंकणी ही वैदिक संस्कृतशीं अत्यंत जवळची आहे; ती म्हणजे ह्या दोनहि वैशिष्ट्यांच्या संदर्भांत कोंकणी ही वैदिक संस्कृतशीं अत्यंत जवळची आहे.

(१) यांपैकीं प्रथम पहिलें– Stress चें वैशिष्ट्य लक्षांत घेऊं.

वैदिक संस्कृतप्रमाणेंच कोंकणीमध्येंहि विशिष्ट Stress मुळें शब्दाच्या अर्थामध्यें फरक पडतांना दिसतो.

उदा–" म्होणूँ " [सारस्वत ब्राह्मणांची कोंकणी]

(१) म्होणूँ (या) — सर्व अक्षरांवर समान stress. = म्हणूं (या)

(२) म्होणूँ १ — सर्व अक्षरांवर समान stress शेवटीं एक मात्रा अधिक. = म्हणून (केले).

(३) म्हो १ णूँ १ — ' णूँ ' वर stress अधिक; ' म्हो ' नंतर एक मात्रा ' अनुदात्त ' व ' णूँ ' नंतर एक मात्रा ' स्वरित ' = म्हणूनच

(४) म्होण्णूँ — ' म्हो ' वर stress व ' णूँ ' चें द्वित्व = म्हटल्यावर.

(५) म्हो १ ण्णूँ १ — ' म्हो ' वर stress, stress युक्त ' म्हो ' नंतर एक मात्रा ' अनुदात्त ', ' णूँ ' चें द्वित्व, व द्वित्वयुक्त ' णूँ ' नंतर एक मात्रा ' स्वरित ' = म्हटल्यावरहि.

(६) म्होणूँ २ — सर्व अक्षरांवर stress समान, 'णूँ' नंतर दोन मात्रा ('उदात्त') = म्हणजे ? इत्यादि.

ह्याठिकाणीं एक शंका निर्माण होण्याची शक्यता आहे. ती अशी कीं, कोंकणीप्रमाणेंच मराठी वा इतर भाषांमध्येंहि stress आहे, किंबहुना त्याठिकाणीं-सुद्धां stress मधील विशिष्ट फरकाबरोबरच शब्दार्थाच्या छटेमध्येंहि फरक पडतांना दिसतो; आणि तें खरेंहि आहे. परंतु त्याबरोबरच हेंहि खरें कीं हें प्रमाण कोंकणीमध्यें अधिक दिसतें. कारण, मराठी-मध्यें Stressमुळें शब्दार्थाची छटा जरी थोडीशी बदलत असली, ह्या बाबतीमध्यें दोघींमध्यें साम्य असलें, तरी दुसऱ्या एका वैशिष्ट्याच्या संदर्भांत त्या वेगळ्या पडतात. तें वैशिष्ट्य हें कीं कोंकणी व मराठी ह्या दोनहि भाषांमध्यें प्रत्यय आहेत. परंतु मराठीमध्यें प्रत्ययांचें कार्य प्रत्ययच करितात; फार तर असें म्हणूं कीं प्रत्ययांचें कार्य बरेंच वेळां अव्ययें करि-तात. परंतु मराठीमध्यें ह्या प्रत्ययांचें व अव्ययांचें कार्य तीमधील विशिष्ट Stress व विशिष्ट ठिकाणीं वाढ-विलेल्या मात्रा ह्या क्वचितच करितांना दिसतात. कारण मराठी यादवकालानंतर पुढें जसजशी उत्क्रांत होत गेली तसतसें तिच्यामधील उदात्त-अनुदात्त-स्वरित-मात्रा ह्यांचें प्रमाण हळूंहळूं कमीकमी होत गेलेलें दिसतें, आणि त्याजागीं तें कार्य करण्यासाठीं नवे आणि जुने प्रत्यय आले, अव्ययें आलीं. आणि म्हणूनच, मराठी जसजशी विकसित होत गेली तसतसें तिच्या-मधील हेल व स्वरांचा चढ-उतार जवळजवळ नाहींसा होत गेला. अशाप्रकारें मराठी भाषा ही अधिक सुट-सुटीत व थोडी 'गद्य' स्वरूपांत दिसूं लागली. परंतु त्याबरोबरच हें मात्रांचें व स्वरांचें कार्य गद्य प्रत्यय व अव्ययें हीं करूं लागलीं आणि म्हणूनच, मराठीमध्यें तुलनात्मक दृष्टीनें पाहातां उच्चारामधील ह्या मात्रां-पेक्षां व स्वरांपेक्षां प्रत्ययांना व अव्ययांना खरें महत्त्व आहे. परंतु कोंकणीमध्यें मात्र प्रत्यय आणि अव्ययें हीं असलीं तरी त्यांचें कार्य हें बरेंचवेळां मात्रा व स्वर, म्हणजेच विशिष्ट प्रकारचे हेल हे करीत असतात. आणि ह्या वैशिष्ट्यांच्या संदर्भांतच वैदिकसंस्कृतला कोंकणी ही मराठीपेक्षां अधिक जवळची आहे.

विशिष्ट Stress मुळें व एकाच शब्दाच्या वेग-वेगळ्या स्वरूपामधील (मात्रा व स्वर) उच्चारामुळें शब्दार्थामध्यें होणारा हा जो फरक त्या वैशिष्ट्याचें संदर्भांत कोंकणीच्या सर्व रूपांमध्यें एक साम्य हें निश्चितपणें आढळतें. परंतु वैदिकसंस्कृतचें जें दुसरें वैशिष्ट्य, तें म्हणजे उदात्त-अनुदात्त-स्वरित-मात्रा-युक्त असा शब्दांचा उच्चार, त्यामुळें भाषेमध्यें अवतर-णारी विशिष्ट अंतर्गत लय-विशिष्ट हेल- तें मात्र कोंकणीच्या प्रत्येक स्वरूपागणिक बदलतांना दिसतें.

परंतु अशा प्रकारें ह्या हेलांमुळें-अंतर्गत लयीमुळें कोंकणीमध्यें जीं विविध रूपें सिद्ध झालेलीं दिसतात त्यांमध्यें सुद्धां एक निश्चित संगति आहे.

अनुक्रमणिका

श्री. नी. र. वऱ्हाडपांडे

बुद्धिवाद आणि भावना

बुद्धिवाद, बुद्धिवाद म्हणून केवळ बुद्धीचा बडिवार कां माजवावा ? मानवाला बुद्धिशिवाय इतर मनोधर्म नाहींतच काय ? मानवी जीवनांत भावनांचें कांहींच स्थान नाहीं काय ? असे प्रश्न अनेक वेळां विचारण्यांत येतात. बुद्धिवादी म्हणवणाऱ्यांनीं या प्रश्नांचीं समर्पक उत्तरें देणें आवश्यक आहे.

ठगांच्या आध्यात्मिक भावना

हीं उत्तरें बुद्धिवाद्यांनीं दिलेलीं नाहींत असें नाहीं. बुद्धिवाद्यांचा आधुनिक अग्रणी जो बर्ट्रॅण्ड रसेल त्याच्या विवेचनांतून हीं उत्तरें अनेक वेळां सांपडतील. या उत्तरांचा अधिक विस्तार व विकास करणें देखील सहज शक्य आहे. पण बुद्धिवादाच्या विरोधकांना आपले कांहीं प्रश्न इतके बिनतोड आहेत असें वाटतें कीं त्यांवरील उत्तराकडे ते विशेष लक्ष देत नाहींत व आपले प्रश्न पुनः पुनः विचारीत राहतात.

माणसाला भावनाच नाहींत असें बुद्धिवाद म्हणत नाहीं. भावना या आगगाडीच्या बाष्पशक्तीसारख्या आहेत. त्यांच्यामुळेंच मानव कृतिशील होतो.

परंतु कोणत्याहि वाहनाला नुसती गति असून भागत नाहीं. गतीला दिशा दाखवणारें सुकाणूं व प्रसंगीं तिचा निरोध करणारे दावहि आवश्यक असतात. जीवनांत गतिदायी शक्तीचें काम भावना करीत असल्या तरी दिशा दाखवण्याचें व प्रसंगीं निरोध करण्याचें काम बुद्धि करीत असते.

अर्थात् कोणतेंहि वर्तन केवळ भावनाधिष्ठित आहे म्हणून योग्य ठरत नाहीं. मुळांत ती भावनाच योग्य आहे कीं नाहीं याचा विचार केल्याशिवाय त्या वर्तनाच्या योग्यतेचा निश्चय करतां येत नाहीं. माणूस खून करतो तो देखील भावनेच्या आहारीं जाऊनच. मूर्तिपूजा केल्यानें पुण्य लागतें या भावनेप्रमाणेंच मूर्तिभंजन करणें हें पवित्र कर्तव्य आहे ही देखील भावनाच आहे. लोकांचे खून पाडून त्यांचें धन लुटणें हें एक पवित्र कर्तव्य आहे अशी ठगांची भावना होती. प्राचीन काळीं संहाराच्या शक्तींवर उत्पत्तीच्या शक्तीनें मात केल्यामुळें लोकसंख्या बेसुमार वाढली व प्रजेचे हाल होऊं लागले. हें पाहून संहाराची देवता काली हिनें ठग निर्माण केले व मानवी जीविताचा शक्य तितका संहार करण्याचा तिनें त्यांना आदेश दिला अशी ठगांच्या धर्माची शिकवण होती. अनेक ठग या शिकवणुकीवर भाविकपणें श्रद्धा ठेवीत व खून पाडून आपल्या " आध्यात्मिक " भावनांचें समाधान करून घेत.

तेव्हां भावना म्हणून भावनेला योग्यतेचा ताम्रपट देतां येत नाहीं. कोणत्या भावनेचें दमन करावें व कोणत्या भावनेचें संवर्धन करावें हें बुद्धिवादानेंच ठरविलें पाहिजे.

दुसऱ्याचें नाक

हें ठरवण्याचा एक निकष स्वातन्त्र्य हा आहे. प्रत्येकाला आपापल्या भावनेप्रमाणें वागावेसें वाटतें. अर्थात् जास्तींतजास्त लोकांच्या जास्तींतजास्त भावनांना मुक्तद्वार करून द्यावयाचें असेल तर दुसऱ्यांच्या भावनांना विरोध करणाऱ्या भावना दमनीय ठरवल्या पाहिजेत. दुसऱ्याचें धन लुटल्यानें ठगांच्या भावनांचें समाधान होत होतें, पण ज्यांचें धन लुटलें जात होतें त्यांना आपलें धन लुटलें जावें अशी इच्छा नव्हती, तें सुरक्षित राहिल्यानेंच त्यांच्या भावनांना समाधान लाभण्यासारखें होतें म्हणून ठगांच्या भावना दमनीय व दण्डनीय ठरतात.

ठगांच्या भावना जशा नागरिकांच्या स्वातंत्र्याला विरोधी होत्या तशाच नागरिकांच्या भावना देखील ठगांच्या स्वातंत्र्याला विरोधी होत्या. मग ठगांच्या भावनांचें दमन व नागरिकांच्या भावनांचा सन्मान कां करावा असा येथें प्रश्न उपस्थित होतो.

याचें उत्तर असें कीं नागरिकांच्या स्वतःचें जीवित व मालमत्ता यांच्याविषयींच्या भावनांना विरोध केल्याशिवाय ठगांच्या भावनांचें समाधान होऊंच शकत नाहीं. उलट नागरिकांच्या भावनांचें समाधान व्हायला





ठगांच्या अस्तित्वाची देखील जरूर नाहीं. धनार्जन करणारे लोक समाजांत असल्याशिवाय चोर चोरीच करूं शकणार नाहीं. उलट धनार्जन शक्य होण्यासाठीं समाजांत चोर असण्याची मुळींच आवश्यकता नाहीं. स्वतःचें धन व जीवित यांविषयीं वाटणारी आस्था ही भावना दुसऱ्यांच्या भावनांच्या विरोधावर आधारलेली नाहीं. ती स्वयंसिद्ध आहे. उलट परापहरणाचा हव्यास ही भावना दुसऱ्यांच्या भावनांना विरोध केल्याशिवाय तृप्तच होऊं शकत नाहीं.

दुसऱ्याच्या भावनांच्या आड न येतां जी भावना तृप्त होऊं शकते ती भावना स्वातंत्र्यविरोधी नसते व म्हणून तिला स्वातंत्र्याच्या ध्येयानुसार दमनीय ठरवितां येत नाहीं, या तत्त्वाचीं गर्भितें फार दूरगामी आहेत. अत्याचार, हत्या, अपहरण वगैरेंच्या इच्छा दुसऱ्यांच्या भावनांना विरोध केल्याशिवाय तृप्तच होऊं शकत नाहींत. पण व्यभिचार, अनैसर्गिक संभोग वगैरे कृति त्यांत प्रत्यक्ष भाग घेणाऱ्या व्यक्तींच्या संमतीनें घडल्या असतील तर दुसऱ्या कुणाच्याहि भावनांना विरोध न करतां त्यांची इच्छा तृप्त होऊं शकते. म्हणूनच चोरी हा व्यवसाय होऊं शकत नाहीं, पण वेश्यावृत्ति हा व्यवसाय होऊं शकतो. चोरांना सावांच्या समाजांत मागणी नसत पण वेश्यांना वेश्येतरांच्या समाजांत मागणी असते. तेव्हां वेश्यावृत्तीसारख्या कृति ज्यांना निंद्य ठरवायच्या असतील त्यांनीं भावना व स्वातंत्र्य याखेरीज दुसरा कोणता तरी निकष शोधला पाहिजे.

स्वातंत्र्य हें मूल्य मानलें म्हणजे दुसऱ्यांच्या स्वातंत्र्याच्या आड न येणें हें आपोआपच कर्तव्य ठरतें. एक मुष्टियोद्धा भर सभेत बसला असतांना हवेंत ठोसे लगावून आपल्या कलेचा अभ्यास करूं लागला. असा त्याचा अभ्यास सुरूं असतां एका सदस्याच्या नाकाला त्याचा ठोसा लागून त्यांतून रक्त वाहूं लागलें. नाहक इजा पोंचवल्याच्या गुन्ह्यावरून त्याला न्यायाधीशासमोर उभें करण्यांत आलें तेव्हां तो म्हणाला, "काय ? या देशांत हवेंत हात फिरवण्याचें देखील मला स्वातंत्र्य नाहीं काय ?" तेव्हां न्यायाधीशानें उत्तर दिलें "जिथें दुसऱ्याचें नाक सुरूं होतें तेथें हवेंत हात फिरवण्याचें तुझें स्वातंत्र्य संपतें."

पण दुसऱ्याचें नाक कुठें सुरूं होतें हें ठरवणें नेहमींच एवढें सोपें नसतें. बायकोच्या विरोधाला न जुमानतां नवरा वेश्येकडे जात असेल तर तो स्वातंत्र्याच्या मर्यादा उल्लंघीत आहे असें म्हणतां येईल काय ? बायकोला न कळत तो गुपचूप वेश्यागमन करीत असेल तर त्यानें स्वातंत्र्याच्या मर्यादा पाळल्यासारखें होईल काय ? अर्धे उत्पन्न दारू पिण्यांत खर्चून मुलांची आबाळ करण्यानें स्वातंत्र्याच्या कोणत्या मर्यादांचा भंग होतो ?

नवसमाजाची निर्मिती

वेश्यागमनाच्या बाबतींत स्वातंत्र्याच्या तत्त्वाप्रमाणें नवऱ्यावर बायकोचा कितपत अधिकार आहे हें विवाहविषयक रूढींवर अवलंबून आहे. नवऱ्यानें वेश्यागमन करणें हें आपल्याला अत्यंत अपमानास्पद आहे असे संस्कार स्त्रीच्या मनावर पिढ्यान् पिढ्या झाले असतील तर तिच्या भावना दुखावल्याशिवाय नवऱ्याला उघडपणें वेश्यागमन करतां येणार नाहीं. विवाह म्हणजे "तुझ्याशिवाय कामजीवन जगणार नाहीं" असें बायकोला दिलेलें वचन असें रूढि मानत असेल व ही रूढि आपण मानत नाहीं असें नवऱ्यानें विवाहाच्या वेळीं स्पष्टपणें सांगितलें नसेल तर गुपचूप वेश्यागमन केल्यानें देखील बायकोच्या भावना न दुखावल्या तरी तो वचनभंगाच्या दोषास पात्र होतो. वचनभंग ही फसवणूक आहे व फसवणुकीचें वर्तन दुसऱ्यांना बाध न करतां घडूंच शकत नाहीं. फसवणूक करवून घेण्याची कुणाचीच इच्छा नसते. कुणीतरी फसवणुकीला अनिच्छेनें बळी पडल्याशिवाय फसवेगिरी चालूं शकत नाहीं. म्हणून फसवेगिरी स्वातंत्र्यविरोधी आहे.

हाच न्याय अपत्यांच्या बाबतींतहि लागू आहे. रूढींप्रमाणें अपत्यांचें पालनपोषण करण्याची जबाबदारी बापाची आहे. म्हणजे "मी माझ्या अपत्यांचें संगोपन करीन" असें एकप्रकारें प्रत्येकानें समाजाला वचन दिलें असतें. हें वचन ज्याला पाळायचें नसेल त्यानें अपत्योत्पादनापूर्वीं समाजाला तसें आधीं सांगून आपल्या अपत्यांची दुसरी कांहींतरी तरतूद केली पाहिजे किंवा अपत्योत्पादन वर्ज्य केलें पाहिजे. असें न करणारा वचनभंगाचें स्वातंत्र्यविरोधी वर्तन करीत असतो.

समाजाला दिलेल्या वचनाचा विचार न केला तरी अपत्यांची आबाळ हें वर्तन स्वातंत्र्यविरोधी ठरतें, कारण आपली आबाळ होऊं नये असें प्रत्येकालाच




वाटत असतें व अपत्यें निर्माण केल्याशिवाय त्यांची आबाळ करतांच येत नाहीं. म्हणजे या वर्तनाचें स्वरूपच असें आहे कीं दुसऱ्यांना बाधा पोंचवल्याशिवाय तें शक्यच होत नाहीं.

दुसऱ्यांना बाधा पोंचवल्याशिवाय जें वर्तन शक्यच होत नाहीं तें स्वातंत्र्यविघातक समजावें हा दण्डक सुस्पष्ट आहे. पण कोणत्या वर्तनानें दुसऱ्यांना बाधा पोंचते हें पुष्कळवेळां सामाजिक चालीरीतींवर अवलंबून असतें. नवरा वेश्येकडे जाणें आपल्याला अत्यन्त अपमानास्पद आहे असे संस्कार स्त्रीवर झालेच नसतील, उलट पुरुषाला एखादें 'अंगवस्त्र' असणें भूषणावहच आहे अशीच शिकवणूक तिला लहानपणापासून मिळाली असेल तर नवऱ्याच्या व्यभिचारामुळें तिला बाधा पोंचेलच असें म्हणतां येत नाहीं. (हाच न्याय स्त्रीच्या व्यभिचाराच्या बाबतींत पुरुषांना लागू आहे.) तेव्हां समाज आहे तसाच घेऊन भावनांचें जीवनांतील स्थान ठरवणें मूलगामी होणार नाहीं, कारण लहानपणापासून स्त्रीपुरुषांवर लैङ्गिक एकनिष्ठता बाणेल असे संस्कार करावे कीं या बाबतींत मुक्तपणें वागण्याचे संस्कार करावे असा प्रश्न उरतोच. त्याचें उत्तर भावनांचें स्तोम माजवून बुद्धिवादाला विरोध करणाऱ्यांना देतां येणार नाहीं.

जीवनमूल्यें

फक्त कामजीवनाच्या बाबतींतच हा प्रश्न उद्भवतो असें नाहीं. सर्वच संस्कारजनित भावनांच्या बाबतींत तो उद्भवतो. आपली जाति, भाषा, देश वगैरेंच्या बाबतींत जाज्वल्य अभिमान वाटेल असे संस्कार मुलांवर करावे कीं नाहीं? आईबापांबद्दल रामाच्या जशा भावना होत्या तशा भावना मुलांच्या मनांत रुजवाव्या काय? "असे पति देवचि ललनांना" ही सिन्धूची आपल्या नवऱ्याबद्दलची भावना आपल्या मुलीच्या मनांत वाढीस लागेल असें शिक्षण तिला द्यावें काय? अशा तऱ्हेच्या प्रश्नांचें उत्तर देण्यासाठीं खालील निकष वापरतां येण्यासारखे आहेत.

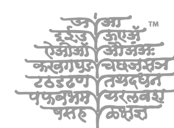
ज्या संस्कारजनित भावना जन्मसिद्ध भावनांना पोषक असतात त्यांचें संवर्धन करावें. आत्मगौरव, आत्मरक्षण, सम्पन्नता, ज्ञान, सौन्दर्य, इत्यादिकांची ओढ नैसर्गिक आहे. जातीचे घटक म्हणून, प्रान्ताचे घटक म्हणून कीं देशाचे घटक म्हणून या प्रवृत्तींना वाव मिळणें जास्त शक्य आहे यावर जातिसंघटना करावी, प्रान्तसंघटना करावी कीं एकराष्ट्रीयत्वाच्या भावनेची जोपासना करावी हें अवलंबून आहे. जाति लहानशीच असेल तर तिची संघटना करणें आत्मरक्षणापेक्षां आत्मघाताचेंच ठरेल कारण कितीहि संघटना केली तरी तिचें सामर्थ्य तोटकें राहील, उलट संघटनेमुळें ती इतरांच्या प्रहारांचें सहज लक्ष्य होईल. उलटपक्षीं संघटनेचें क्षेत्र वाटेल तितकें मोठें करूनहि भागत नाहीं. त्या क्षेत्रांत एकत्वाची प्रबल भावना वाढीस लागणें सहज शक्य आहे कीं नाहीं याचाहि विचार केला पाहिजे.

आईबाप किंवा नवरा यांच्याबद्दलच्या आदराच्या मर्यादाहि स्पष्ट आहेत. कुटुम्ब ही एक संस्था आहे. अधिकाराची उच्चनीचता मानल्याशिवाय कोणतीहि संस्था चालूं शकत नाहीं. त्यामुळें कुटुंबप्रमुखाबद्दल आदर ही भावना आवश्यक आहे. पण कुटुंबसंस्था देखील आत्मरक्षण, आत्मगौरव वगैरे जन्मसिद्ध प्रवृत्तींचें समाधान करण्यासाठींच उद्भवली असल्यामुळें या इतर प्रवृत्तींची पायमल्ली होईल या मर्यादेपर्यंत हा आदर नेणें इष्ट नाहीं.

कोणत्याहि वर्तनाचें नैतिक मूल्यमापन करतांना जीवनाचीं मूल्यें कोणतीं मानायचीं याचा निश्चय केला पाहिजे. स्वातंत्र्य हें एक मूल्य आहे याबद्दल दुमत नाहीं. पण स्वातंत्र्याबरोबरच ज्ञान, सौन्दर्योपभोग, समृद्धि, प्रेम वगैरेहि मूल्यें आहेत या बाबतींत देखील एकवाक्यता आहे. यांना तरी मूल्यें कां मानावें असा मूलभूत प्रश्न कोणी उपस्थित केला तर त्याचें उत्तर सुखवादांत सांपडतें. **सुखवादाशिवाय कोणताही वाद नीति-अनीतीच्या मूलभूत प्रश्नांचा उलगडा करूं शकत नाहीं. सुखवादावरचे सर्व आक्षेप शाब्दिक आहेत.** जें साक्षात् किंवा परम्परेनें 'अनुकूलतया वेदनीय' अशा अनुभूतीचें साधन असतें तें जीवनाचें मूल्य होय हा सिद्धान्त अचल आहे. पण प्रस्तुत लेखाचा तो मुख्य विषय नसल्यामुळें तो गृहीत धरुन सदर विवेचन करीत आहे.

तारतम्यबुद्धि

कौटुम्बिक सुखाचें साधन म्हणून पित्याची आज्ञा पाळणें हें कर्तव्य ठरतें. पण ज्या आज्ञेमुळें कुटुम्बाचें सुख किंवा इतर कोणतेंहि मूल्य साधत नाहीं ती आज्ञा





केवळ पित्याची म्हणून पाळणें कर्तव्य ठरत नाहीं. रामानें दशरथाची आज्ञा पाळल्यामुळें कुणाला सुख लाभलें ? ज्याची आज्ञा त्यानें पाळली त्या दशरथालाच त्याच्या कर्तव्यपालनामुळें मृत्यु आला. त्याच्या आईला वैधव्य व पुत्रवियोग यांच्या अग्निकुण्डांत जीवन कण्ठावें लागलें. ज्याला राज्य मिळावें म्हणून हा सर्व खटाटोप करण्यांत आला त्या भरताला देखील "आपल्यासाठीं हें सर्व झालें" या भावनेनें दुःख झालें व जिनें हा सारा व्यूह रचला त्या कैकेयीला तो पार ढासळल्यामुळें कोणतेंहि सुख लाभलें नाहीं. या शिवाय लक्षावधि प्रजाजनांना रामाच्या वियोगाचें दुःख झालें तें वेगळेंच. रामाच्या वर्तनांत पित्याची आज्ञा व इतर मूल्यें यांच्यांत तारतम्य राहिलें नाहीं असेंच कोणताहि बुद्धिवादी म्हणेल.

तीच गोष्ट सिन्धूची आहे. पातिव्रत्य हें अनेक मूल्यांपैकीं एक मूल्य आहे. पातिव्रत्याप्रमाणेंच मातृत्वाचीं देखील कर्तव्यें अविचाल्य आहेत. पातिव्रत्याच्या वेदीवर सिन्धूनें आपल्या मुलाचा बळी दिला. पत्नी या दृष्टीनें सिन्धु कुणाला कितीहि उदात्त वाटत असली तरी माता या दृष्टीनें ती निन्द्य ठरते.

निरनिराळ्या मूल्यांमध्यें तारतम्य ठेवतां येईल असे संस्कार अपत्यांवर करावे हें तत्त्व आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून स्पष्ट होतें. पण हें तत्त्व कितीहि निरपवाद असलें तरी प्रत्यक्षांत त्याचा वापर करतांना अनेक अडचणी उद्भवतात, कारण मानवांत जन्मसिद्ध भावनांपेक्षां संस्कारजनित भावनांचेंच प्राबल्य व बाहुल्य अधिक आहे. मानवी मन मॅक्ड्गलला वाटत होतें तेवढें समजायला सोपें नाहीं. काम, वात्सल्य, वगैरेसारख्या सात, आठ सहजप्रवृत्तींचा मानव बनलेला आहे असें मॅग्ड्गल्ला वाटत होतें. पण ही समजूत आतां खोटी पडली आहे. मानवांत मॅग्ड्गलच्या अर्थी सहजप्रवृत्ति जवळ जवळ नाहींतच. सहजप्रवृत्तींची जागा आधुनिक मानसशास्त्रांत असंधित प्रतिक्षेपांनीं घेतली आहे. असन्धित प्रतिक्षेप म्हणजे कोणत्याहि प्रकारचे संस्कार न घडतां देखील विशिष्ट प्रकारचें उद्दीपन मिळाल्यामुळें घडणाऱ्या विशिष्ट प्रकारच्या क्रिया. डोळ्यावर फुंकर घातल्यानें पापणी मिटणें, गुडघ्याच्या खालील भागावर थापडलें असतां झटक्यानें तंगडी वर होणें हे असंधित प्रतिक्षेप आहेत.

या असंधित प्रतिक्षेपांच्या आधारावर अनुभवानें संधित प्रतिक्षेप निर्माण होतात. फुंकर घातल्यावर मिटणारी पापणी कालांतरानें फुंकर घालायला ओठाचें पाळें केल्याबरोबरच मिटूं लागते, थप्पड मारल्यावर झटका खाणारी तंगडी थप्पड मारायला हात उचलल्याबरोबरच झटका खाऊं लागते. चार दोन जन्मसिद्ध असंधित प्रतिक्षेप सोडले तर मानवाचें बहुतेक वर्तन अशा अनुभवसिद्ध असंधित प्रतिक्षेपांचेंच बनलेलें असतें.

मानवाच्याच केवळ नव्हे तर पशूंच्या देखील पूर्वी जन्मसिद्ध वाटणाऱ्या अनेक प्रवृत्ति जन्मसिद्ध नसतात असें दिसून आलें आहे. उंदराला खाणें हा मांजराचा स्वभावधर्म आहे असें पूर्वी समजलें जात होतें. पण जन्मापासून मांजराला उन्दराची चव मिळूंच दिली नाहीं तर मोठें झाल्यावर उन्दीर सभोंवार बागडत असून देखील तिला उन्दीर खाण्याची इच्छा होत नाहीं. भूक लागल्यानें पोटांत अस्वस्थता वाटते हेंच फक्त जन्मसिद्ध आहे. काय केल्यानें ही अस्वस्थता दूर होईल हें अनुभवानें शिकावें लागतें. आपलें अन्न कोणतें व तें कसें मिळवावें याचें ज्ञान उपजत असतें असें समजणें हें अनेक प्राण्यांच्या बाबतींत बऱ्याच अंशीं खोटें आहे.

संस्कारांचा प्रभाव

भीतीच्या बाबतींत, उंचावर असतांना खालील आधार सुटून तोल गेला म्हणजे पोटांत धस्स होणें व मोठा आवाज झाला असतां धक्का बसणें या क्रिया जन्मसिद्ध आहेत. पण या पलीकडे सापाची भीति, भुतांची भीति, किंबहुना मरणाची भीति या सर्व भीति अनुभवजन्य आहेत. ज्या मुलाला सापाची मुळींच माहिती नाहीं त्याच्यासमोर एखादा नाग डोलूं लागला तर तो त्याच्याशीं आनन्दानें खेळेल. आपल्याला ज्या ज्या क्रिया करण्याची इच्छा असते त्या सर्व मरणानें संपतात असें ज्ञान झाल्याशिवाय माणूस मृत्यूला भिणार नाहीं.

भीतीप्रमाणेंच जन्मसिद्ध समजल्या जाणाऱ्या कामाचें आहे. कामवासनेच्या मुळाशीं असणारा जन्मसिद्ध असन्धित प्रतिक्षेप म्हणजे जननेंद्रियाचें स्पन्दन ! या पलीकडे नैसर्गिक म्हणून समजल्या गेलेल्या सर्व शृङ्गारचेष्टा संस्कारजनित आहेत.

पुरुषाला स्त्रीबद्दल वाटणारें आकर्षण जन्मसिद्ध नाहीं.

मानवाच्या बाबतींत या विधानाचें प्रायोगिक प्रत्यन्तर देतां येत नाहीं. पण अनेक बाबतींत मानवासारख्या असलेल्या वानरावर प्रयोग करून याचा पडताळा पाहतां येतो. वानराला लहानपणापासून वानरी दृष्टीसच पडणार नाहीं अशा रीतीनें वाढवलें तर मोठें झाल्यावर वानरींच्या कळपांत सोडून देखील तो कोठल्याच प्रकारें उत्तेजित होत नाहीं.

मानवाच्या बाबतींत असा प्रायोगिक पुरावा नसला तरी तसेंच अनुमान काढण्यास भक्कम आधार आहे. डॉ. किन्से यांनीं अमेरिकेंत बारा हजार पुरुष व आठ हजार स्त्रिया यांच्या कामजीवनाचें जें परीक्षण केलें त्यांत समकामाचें म्हणजे समलिङ्गी व्यक्तींच्या आकर्षणाचें-प्राबल्य आश्चर्यकारक प्रमाणांत आढळून आलें. स्त्रीपुरुषांचा वेगळा पोशाख, जीवनांतील भिन्न कार्यक्षेत्रें, विशिष्ट प्रकारची कुटुंबव्यवस्था व लहानपणापासून साहित्य, कला व लोकाचार यांनीं घडलेले शृङ्गारिक संस्कार हीं सर्व लक्षांत घेतां स्त्रीपुरुषामधलें आकर्षण सर्वथैव जन्मसिद्ध आहे असें म्हणणें कठिण जातें. व समकामाबद्दलचें डॉ. किन्से यांचें निवेदन आणि वानरावरील प्रयोग यावरून तर तें जन्मसिद्ध नाहीं असा तात्पुरता सिद्धान्त बसवण्यास हरकत दिसत नाहीं.

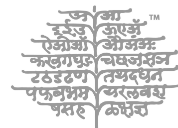
समाजव्यवस्थेंत अत्यन्त महत्त्वाचा समजला जाणारा विषम काम व शृङ्गार, प्रेम वगैरे तज्जन्य भावना यादेखील जन्मसिद्ध नाहींत हें लक्षांत घेतलें म्हणजे कार्याकार्याचा विचार करतांना कोणत्याहि भावनेचें सामर्थ्य हें निर्णायक प्रमाण म्हणून वापरतां येत नाहीं हें स्पष्ट होतें. भावना कितीहि सामर्थ्यशाली असली तरी मुळांत ती निर्माण होऊं द्यावी कीं नाहीं हा प्रश्न बुद्धिवादाच्या आधारें सोडवावाच लागतो. जगांत बहुपत्नीकच केवळ नव्हे तर बहुपतिक समाज देखील नांदले आहेत. सवतीमत्सराच्या किंवा सवतीमत्सराच्या तथाकथित जन्मसिद्ध भावना त्यांना बाध आणूं शकल्या नाहींत. एवढेंच नव्हे तर सर्व नवजात बालकांचें शिक्षण आखून देण्याचा ज्याला सर्वाधिकार आहे असा एखादा हुकूमशहा जेथें स्त्रीपुरुषांस परस्परांबद्दल आकर्षण वाटत नाहीं असाहि समाज एखाद्या पिढींतच निर्माण करूं शकेल. " भावना " " भावना " म्हणून ओरडणारे लोक असा समाज निर्माण करावा कीं नाहीं या मौलिक प्रश्नाचें उत्तर देऊं शकणार नाहींत.

सुख आणि सुसंवाद

बुद्धिवाद मात्र या प्रश्नाचें उत्तर पुढील प्रकारें देऊं शकेल :

समकामापेक्षां विषमकामांत दोन व्यक्तींचा सुसंवाद व अपत्यसंगोपन अधिक सुकरपणें साधूं शकेल. कामवासनेच्या मुळाशीं असलेला असन्धित प्रतिक्षेप जननेन्द्रियांशीं संलग्न आहे. विषम शृङ्गारामध्यें याच इंद्रियांचा साक्षात् सम्बन्ध येत असल्यामुळें हा प्रतिक्षेप स्वाभाविक रीतीनें कार्यान्वित होऊं शकतो. समकामांत तो कार्यान्वित होणें एवढें स्वाभाविक नाहीं. कारण त्यांत कोणत्यातरी एका व्यक्तीला काममूलक प्रतिक्षेप ज्या स्थळीं असतो त्या व्यतिरिक्त कोणत्यातरी स्थळीं कामोद्दीपनाचें केंद्रीकरण करावें लागतें. शिवाय काममूलक प्रतिक्षेपांतून गर्भधारणा संभवत असल्यामुळें अपत्यांच्या द्वारा विषमकामांत सम्बद्ध झालेल्या व्यक्तींचा भावनात्मक सुसंवाद साधणें सहजशक्य होतें. समकामांत कामवासनेचा अपत्योत्पादनाशीं संबंध उरणार नाहीं व त्यामुळें संबद्ध व्यक्तींचा भावनात्मक सुसंवाद निर्माण करण्यास उपयोगी पडणारी एक प्रबल शक्ति उपलब्ध राहणार नाहीं. सारांश समकामापेक्षां विषमकामाचें संवर्धन अधिक सुलभ व समाजांत जास्तीत जास्त भावनात्मक सुसंवाद निर्माण करणारें असल्यामुळें बुद्धिवादाच्या दृष्टीनें इष्ट ठरतें.

समाजधारणेचा आमूलाग्र विचार करतांना जो जीवशास्त्रीय व मानसशास्त्रीय विचार करावा लागेल त्याचें स्वरूप वरील विवेचनावरून थोडेसें स्पष्ट होतें. मानवांत जन्मसिद्ध प्रतिक्षेप व भावना फार थोड्या असल्या व संस्कारांनीं संवर्धित करतां येण्याजोग्या वर्तनांचें व भावनांचें क्षेत्र अमर्याद असलें तरी विषमकामासारख्या कांहीं भावना स्वल्प प्रयत्नानें निर्माण करतां येतात व समकामासारख्या भावना निर्माण करणें त्या मानानें बरेंच अवघड असतें. तसेंच विषम कामासारख्या भावना स्थैर्य व सुसंवाद यांना पोषक असतात.





उलट समकामासारख्या भावना त्यांना विघातक ठरण्याचा संभव असतो. नवजातांवर कोणत्या भावनांना पोषक संस्कार करावे या बाबतींत मार्गदर्शन करण्यास हीं तत्त्वें उपयोगी पडतात.

समाजसुधारणा

कोठल्याहि प्रत्यक्ष वा कल्पित समाजधारणेची इष्टानिष्टता बुद्धिवादाच्या आधारें ठरवतां येते असें आतांपर्यंत दाखवून दिलें. पण याचा अर्थ असा नव्हे कीं "अ" समाजरचनेपेक्षां "ब" समाजरचना चांगली असें नेहमींच निश्चितपणें म्हणतां येईल. वादच करायचा झाला तर कोणत्याहि दोन गोष्टी तुलनाक्षम असतात असें मत मांडून दाखवतां येईल, पण निरनिराळ्या समाजपद्धतींची तुलना करतांना त्याचा विशेष उपयोग होत नाहीं. उदाहरणार्थ, प्रेमविवाहाची पद्धति चांगली कीं योजित विवाहाची पद्धत चांगली याची चर्चा करतांना प्रेमविवाहाचे कांहीं गुण व योजित विवाहाचे कांहीं गुण नजरेंत भरतात. पण प्रेमविवाहाच्या अमुक गुणापेक्षां योजित विवाहाचा अमुक गुण श्रेष्ठ असें हमखास म्हणणें समर्थनीय ठरत नाहीं. प्रेमविवाहांत अनेक सहचरांशीं कांहीं एका मर्यादेपर्यंत शृङ्गारिक संबंध येतो व त्यामुळें विवाहासाठीं अनाघ्रात पुष्पांची अपेक्षा करणें शक्य होत नाहीं. उलट योजित विवाहांत विवाहपूर्व प्रियाराधनाचा अनुभव मिळत नाहीं. विवाहपूर्व प्रियाराधनाचा अनुभव अधिक रोचक कीं विवाहित सहचर अनाघ्रात पुष्पासारखा असल्याची भावना अधिक रोचक याचा निकाल एकाद्या धारवाडी काट्यानें लावतां येणार नाहीं. अनाघ्रात पुष्पांची आवड संस्कारजनित आहे, व ती वेगळ्या तऱ्हेच्या संस्कारांनीं नाहींशी करतां येईल असें म्हटलें तर विवाहपूर्व प्रियाराधनाची आवड देखील संस्कारजनित आहे व वेगळ्या तऱ्हेच्या संस्कारांनीं तीहि नाहींशी करतां येईल असें त्यावर उत्तर देतां येतें.

निरनिराळ्या समाजपद्धतींची तुलना करून एकीला श्रेष्ठ व दुसरीला कनिष्ठ ठरविणें याप्रमाणें अनेक वेळां अशक्य असल्यामुळें "सामाजिक सुधारणा" या कल्पनेबद्दल बुद्धिवाद्याला उथळ व बेतडजोडी उत्साह वाटूं शकत नाहीं. हें लक्षांत घेतां "अ" समाजाच्या रूढि "ब" समाजावर जबरदस्तीनें लादणें बुद्धिवादाला संमत होणार नाहीं, एवढेंच नव्हे तर तें निर्बुद्धपणाचें व आततायीपणाचें ठरतें हें सांगायला नको. रूढींच्या इष्टानिष्टतेमध्यें परंपरा व संस्कार यांचा वाटा फार मोठा आहे. विशिष्ट परंपरेंत व संस्कारांत न वाढलेल्या व्यक्तीनें ती परंपरा व संस्कार गृहीत धरणाऱ्या रूढीवर मत देणें, लहानपणापासून ज्यानें गुराढोरांच्या ओरडण्याशिवाय कोणतेच ध्वनि ऐकले नाहींत अशा व्यक्तीनें रागदारीवर मत देण्यासारखें आहे.

देशे देशे नवाचाराः

मानवी इतिहासांत आजपर्यंत नांदलेल्या समाजपद्धतींचा विचार केला व देशविदेशीं प्रत्यक्ष राहून अनेक तऱ्हेचे आचार पाहिले कीं विशिष्ट प्रकारच्या चालीरीतींबद्दलचा आग्रह कमी होऊं लागतो. सिक्किममध्यें आजहि एखाद्या मोठ्या इस्टेटीचीं शकलें होऊं नयेत म्हणून सर्व भाऊ एकाच स्त्रीशीं लग्न करतात. ज्या भावाची पाळी असेल तो फक्त त्या कालांत मुख्य घरांत राहतो व बाकीचे भाऊ इतरत्र राहतात. या विवाहपद्धतीमुळें "सुधारलेल्या" देशांतील विवाहांतल्यापेक्षां अधिक विसंवाद व कलह निर्माण होतात असें सिद्ध करणें जवळजवळ अशक्य आहे. दक्षिणेंतील मातृसावर्ण्याच्या पद्धतीप्रमाणें मुलगी सासरी जात नाहीं, माहेरीच राहते. तिचा नवरा मधून मधून तिला भेटायला येतो. तिच्या अपत्यांचें पालनपोषण त्यांचा मामा करतो. ही पद्धति सुरूं ठेवल्यानें अमुक अमुक नुकसान होतें व "सुधारलेल्या" विवाहपद्धतींतील नुकसानापेक्षां तें अमुक इतके पट असतें असें एखाद्या तराजूवर तोलून दाखवतां येणार नाहीं. तेव्हां समाजसुधारणेच्या गोष्टी जरा जपूनच केल्या पाहिजेत.

"सामाजिक सुधारणा" ही कल्पनाच अर्थशून्य आहे असें मला म्हणायचें नाहीं. सुधारक रूढीनें गृहीत धरलेल्या संस्कारांतच वाढला असेल, स्वतःच्या समाजाबद्दल त्याला प्रेम वाटत असेल व विजेतपणामुळें किंवा अशाच एखाद्या आगंतुक कारणामुळें त्याला एखाद्या परकीय समाजाबद्दल अंधभक्ति नसेल तर विज्ञानाच्या कसोट्या वापरून त्याला स्वतःच्या समाजांतील रूढींचे दोष कळूं शकतील. मात्र वरील गुण अंगीं नसलेल्या एखाद्या व्यक्तीनें स्वतःला सुधारक समजणें ही आत्मवंचना आहे.

अनुक्रमणिका





श्री. स. के. नेऊरगांवकर

ज्ञानेश्वरीच्या पाठभेदांचें संशोधन

श्री. द. वें. केतकर यांनीं ज्ञानेश्वरी विषयक पाठभेदांची संशोधनात्मक चर्चा ' नवभारत ' मासिकाच्या १९५८ ते ६० सालांमधील कांहीं अंकांत केली आहे. ही चर्चा उद्बोधक व ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासाला मदत करणारीच आहे. श्री. केळकर यांनीं तत्पूर्वी ' ज्ञानेश्वरींतील ओवी संख्या ' व ज्ञानेश्वरींतील पाठभेद चर्चा हे दोन निबंध पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध केले होते. त्याच वेळीं श्री. केळकर यांनीं वाचकांच्या या विषयाच्या चर्चा करण्याच्या अनास्थेबद्दल नाराजी व्यक्त केली होती. परंतु श्री. केळकर यांनीं डिसेंबर १९६० च्या ' नवभारत ' च्या अंकांत तक्रार केली आहे कीं ' ग्राह्याग्राह्य ठरविलेल्या ओवीच्या बाबतींत आम्हा उभयतांचा (म्हणजे केतकर व केळकर यांचा) विचारविनिमय उपयुक्त ठरला असता. परस्परांची चिकित्सेची सरणी स्पष्टपणें समजली असती. पण श्री. केळकरांनीं विचारविनिमयाचा दरवाजा उघडलाच नाहीं. आम्हांला हें त्यांचें वर्तन फारच विलक्षण वाटलें. कारण खरा संशोधक विचारघर्षणाची वाट पाहात असतो, व प्रसंग येतांच आखाड्यांत प्रवेश करितो. ती चळवळ श्री. केळकर यांच्यांत तिळमात्रहि दिसून आली नाहीं. या बाबतींत एक संभव असा आहे (पण तो बहुतांशीं असंभवनीयच आहे !) कीं श्री. केळकर यांनीं श्री. केतकरांचे लेख पाहिले नसतील पण ही गोष्टहि मोठी चांगली नाहीं ! श्री. केतकर यांनीहि खाजगी पत्र पाठवून त्यांचें लक्षहि वेधलें असावें. संशोधकांत जर अशी अनास्था असेल तर सामान्य वाचकांच्या बद्दल तक्रार करण्यास श्री. केळकर याना तरी जागा नाहीं. मला श्री. केतकर यांना विनंती करावयाची आहे कीं, या बाबतींत एक चर्चा मंडळ स्थापन करून त्याच्या बैठकी पुणे, पंढरपुर, आळंदी येथें यात्रांच्या सुमारास घ्याव्या म्हणजे या विषयांची अभ्यासक मंडळी यात्रेच्या निमित्तानें एकत्र जमतात. व त्यांना हवें असलेलें विचाराचें घर्षण चांगलें होईल. लेख लिहून विचारांना चालना मिळते व ते दूरवर पोहचूं शकतात हें खरें, तें कार्य त्यांनीं चालूच ठेवावें; पण उलट-सुलट चर्चेमध्यें अर्थाची चांगली निष्पत्ति होऊं शकते असा अनेकांचा अनुभव आहे. एऱ्हवीं न सुचणारा विचार दुसऱ्यानें चर्चेला सुरुवात केल्यावर सुचतो. तो बरोबरच असतो असें नव्हे पण दुसऱ्यावरून तिसरा, तिसऱ्यांवरून चवथा विचार बरोबर असूं शकतो. लेखद्वारा अशी उलट-सुलट किती चर्चा करीत बसणार ? अर्थात् चर्चेला सुरुवात करण्याच्या दृष्टीनें लेखद्वारा होणाऱ्या चर्चेला मोठें मूल्य आहे हें कोणासहि नाकबूल करतां येणार नाहीं. ' नवभारत'च्या डिसेंबर १९६० च्या अंकांत श्री. केतकर यांनी बारा पाठभेदांची चर्चा केली आहे. स्वतःला मान्य असलेले पाठ देऊन त्यांच्या अर्थाचीहि चर्चा केली आहे. वादाचे शब्द वाङ्मयांत इतरत्र कोठें आले आहेत त्याचे उतारे दिले आहेत. चर्चेची पद्धत उत्कृष्ट आहे. पण सर्वच बारा ' शोध ' मला स्वतःला मान्य नाहींत व त्याचीं कारणेंहि आहेत. तीं सर्व येथें देण्याचें प्रयोजन नाहीं. समक्ष चर्चा करण्याचा प्रसंग आला तर देईन. फक्त तीन चार शोधांचाच येथें विचार करतों.

शोध १ ला – हरि मेखळा – यांत गारुडी व मेखळेचा सिंह हा अर्थ चांगला वाटतो. हरिमेखळा म्हणजे कपटवेश हाहि अर्थाच्या दृष्टीनें पाठ चांगला आहे. यांतून कोणता स्वीकारावा याचा निर्णय व्हावयास पाहिजे.

शोध २ रा-: रत्न पारखियांच्या गावी । जाईल गंडकी तरी सोडावी । काश्मीरीं न करावी । मिडगण जेवी ॥

या ओवीची चर्चा करतांना ज्ञानदेवांची भूमिका श्री. केतकर यांनीं मांडली आहे तीच बरोबर नाहीं. श्री. केतकर म्हणतात, " अहिंसेच्या सडेतोड रूपाविष्कारांत यज्ञीय हिंसेला देखील ज्ञानेश्वरांनी पंक्तिबाह्य ठरविली. याज्ञिकांच्या मताप्रमाणें अखिल जगताचा अभ्युदय यज्ञानें होतो म्हणून यज्ञीय हिंसा ही अहिंसा आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात, तिला आम्ही अभ्युदयकारिणी हिंसा म्हणूं. पण तिला अहिंसेची पदवी अगर आदर मिळणार नाहीं. माझ्यासमोर बसलेले हे श्रोते रत्नपारखी आहेत. या ठिकाणीं चोख अहिंसा रत्नच

कसोटीला उतरणार. बनावट अहिंसा रत्न येथून लोटून दिलें जाईल. रत्न पारखियांच्या बाजारांत चोख रत्नालाच प्रवेश मिळेल. कानाडोळा करून भागणार नाहीं. नामधारी रत्नाला येथें स्थान नाहीं. शाळिग्राम आपला रत्न म्हणून हक्क सांगू लागेल तर 'बा शाळिग्रामा-नदींतला तूं एक पाषाण आहेस, तुला रत्नाची सर येणार नाहीं' एकच शाळिग्राम नव्हे तर सर्व गंडकी नदी जरी आली तरी तिला परतविलें जाईल. 'काश्मीरीं न करावी । मिडगण जेवी' हा दुसरा दृष्टान्त ठरवून श्री. केतकर म्हणतात स्फटिकानींहि हांव करूं नये.

ही ओवी ज्या संदर्भात आली आहे तो पाहिला तर ज्ञानेश्वरमहाराजांना या ठिकाणीं यज्ञीय हिंसा ही हिंसा कां अहिंसा याची चर्चा करावयाची नाहीं. (जगविश्व सुखो देहो। शरीर वाचा मानसे। राहटणे ते अहिंसें। रूप जाण, असें ज्ञानदेवांचे १६ व्या अध्यायांत अहिंसेचें व्याख्यान स्पष्ट आहे. ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाकडून कितीहि हिंसा घडली तरी त्याची अहिंसक स्थिति काडीमात्र बिघडत नाहीं असें त्यांचें दुसरें स्वच्छ मत १८ व्या अध्यायांत आलें आहे. तो प्रश्न स्वतंत्र आहे) प्रस्तुत ठिकाणीं व्याख्यानाचा ओघ लक्षांत घेण्यासारखा आहे. अहिंसेचीं निरनिराळीं मतें सांगून ज्ञानदेवांनीं विस्तारानें व्याख्यान केलें आहे. त्या विस्ताराचा परिहार ज्ञानदेव श्रोत्यांना देत आहेत. वास्तविक ज्ञानदेवांना स्वतःचें मत सांगून थोडक्यांत व्याख्यान करतां आलें असतें. परंतु 'प्राप्त मतांतरें' न मांगतां व तीं खोडून न काढतां नुसतें मोघम बोलणें निवृत्तिनाथांच्या सारखे श्रोते समोर बसले होते त्यांना पसंत पडलें नसतें. यांनीं त्या व्याख्यानाला-म्हणजे व्याख्यान पद्धतीला (यज्ञीय हिंसेचा येथें काडीचा संबंध नाहीं) नाक मुरडलें असतें. ज्ञानदेवांना तरी श्रोते मंडळीची कृपा व प्रसन्नता हवी होती म्हणून त्यांना पसंत होईल अशाच पद्धतीनें पूर्वपक्ष उत्तरपक्ष करून व्याख्यान करणें जरूर आहे. ज्ञानदेवांचेच शब्द देतों म्हणजे हा मुद्दा चांगला व पुरा स्पष्ट होईल.

अहिंसा म्हणतां थोडी । परी तेचि होयजी उघडी ।
जे लोटीजती कोडी । मनांचिया ॥
एऱ्हवी प्राते मतांतरे । थातंबूनि आंगभेरें ।
बोलि डौल तै न सरें । तुम्हापाशीं ॥
रत्न पारखियांच्या गांवी । जाईल गंडकी तरी सोडावी ।
काशीरीं न करवी । मिडगण जेवीं ॥
काइसा वास कापुरा । भेद जेथ अवधारा ।
पिठाचा विकरा । तिये सांते ॥
म्हणोनि इये सभे । बोलकेपणाचेनि क्षोभें ।
लागसर नलभे । बोलो प्रभु ॥
स्वमान्या आणि विशेषा । सकाळे कीजेल देखा ।
तरि कानाचेया मुखा । कडे तेन्याल ना तुम्ही ॥
शंकेचेनि गदळे । तैं शुद्ध प्रमेय मैळे ।
तै मागुता पाडलीं पळें । अवधान येतें ॥
कां करूनि बाबुळीयेची बुंथी । जळे जिये ठातीं ।
तयाची चारु पाहती । हंस काईकां ॥
अभ्रापैलीकडे । येत चांदिणेकोडे ।
तैं चकोरे चांचुकडे । उचलतीना ॥
तैसे तुम्ही वास न पाहाल । ग्रंथु मेघाळ वरी कोपाल
जरी निर्विवाद नव्हेळ । निरूपण ॥
न बुझाविता मतें । न फिटे आक्षेपाचे लागते ।
तें व्याख्यान जी तमतें । जोडूनि नेदी ।
आणि माझेनंव आघवे । ग्रथन येणेचि भावे ।
जे तुम्ही संती होआवे । सन्मुख सदा ॥

ज्ञानेश्वरी अध्याय १३ ओव्या ३१७–३२८

सारांश, 'ग्राहीक' श्रोत्यांना व्याख्यान पसंत व्हावयाचें असेल तर तें (१) 'प्राते मतांतरे थातंबून' नको (२) 'सामान्य आणि विषय याची त्यांत सगळी' व्हावयास नको (३) 'शुद्ध प्रमेय शंकेचेनि गदळें मळावयास' नको (४) 'निरूपण निर्विवाद' असावयास पाहिजे (५) 'मते बक्तवावयास' पाहिजे (६) 'आक्षेपांचें लागते' फिटावयास पाहिजेत (७) 'रसिकाजोगे व्याख्यान शोधावे लागते' मतामतांची चर्चा कशी करावी याचा दंडकच या निमित्तानें ज्ञानदेवानीं घालून दिला आहे. तो अहिंसेच्याच काय पण ज्याज्याबतींत मतांतरें आहेत त्या सर्व विषयीं निरूपणाला लागू आहे. रत्नपारखी श्रोते व्याख्यात्याची व्याख्यान पद्धती पाहणार आहेत. हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे.

श्री. केतकर यांनीं दिलेला या ओवीचा अर्थहि पटत नाहीं. वरील धोरणाला पोषक असा अर्थ लागला पाहिजे तो लागत नाहीं. 'काईसा वास कापुरा । मंद जेथ अवधारा । पिठाचा विकरा । तिये सांते ॥ हा पाठ घेतला तर त्यानंतरची ओवी चांगली स्पष्ट होते. अर्थ–

ज्या बाजारांत कापराचाच वास मंद म्हणतात तेथे पिठाची विक्री चालेल कां ? असे म्हणून ते सुचवितात. चांगलें व्याख्यान जेथे पूर्णपणे पटणें कठीण आहे तेथें मतांतरें दडपून ठेऊन व्याख्यान केलें तर चालेल कां ?

रत्नपारखियाच्या गांवीं या ओवींतील 'गाडिका' शब्दांस रत्न किंवा कसोटीचा शाळिग्राम असा अर्थात् तत्कालीन वाङ्मयांत आधार सांपडला तर ती ओवी चांगली लागते. रत्नपारखी लोकांच्या गांवांत जायचें तर जवळ चांगलें रत्न (अथवा कसोटीचा शाळिग्राम) असेल तर सोडावा. स्फटिकानें तेथें जाण्याची हांव करूं नये तसें तुमच्यासारख्या श्रोते मंडळीपुढें यथार्थ व्याख्यान करतां येत असेल तरच बोलावें. वायफळ बडबड नको.....अर्थात् गडकी शब्दाचा योग्य अर्थ लागण्यावरच हें विवेचन अवलंबून राहणार आहे.

वानिवसे ऐवजीं भानवसे पाठ श्री. केतकर यानी सुचविला आहे. पण वानिवसे पाठ घेऊन जो अर्थ लागत होता त्यापेक्षां भानवसे पाठानें चांगला अर्थ लागत नाही उलट 'निर्धना घरी वानिवसे' या ओळीत लक्ष्मीला स्वयंपाक घरांत बसवावें लागतें ! मुख्य मुद्दा पुन्हा हा आहे कीं भानवसे हा पाठ प्रचलित पोथ्यामध्यें कोठेंतरी आहे कां ? स्वतः आपण नवीन पाठ ज्ञानेश्वरींत सुचवूं व घालूं लागलों तर सध्यां असलेला गोंधळ तर कांहीं कमी व्हावयाचा नाहीं उलट तो अधिकच वाढेल; तशी जरूरी नाहीं. श्री. केतकरांची क्षमा मागून सुचवावेसें वाटतें कीं श्री एकनाथानीं संशोधित आवृत्तीच्या खालीं एक गंभीर इषारा या संबंधांत दिला आहे. श्री केळकर यांनीहि नवीन पाठ सुचवण्याचा प्रयत्न आपल्या दुसऱ्या पुस्तकांत केला आहे. परंतु भीति अशी वाटते कीं, दोन चार वर्षांतच आपण सुचविलें तें चुकीचें आढळून येण्याचा प्रसंग आला तर अज्ञ जनांची किती दिशाभूल होईल ! श्री. केळकर यांना पहिल्या पुस्तकांतील कांहीं मतें चर्चा केल्यानंतर दुसऱ्या पुस्तकांत बदलावीं लागलीं (त्यांत कांहीं गैर नाहीं.). पण नवीन पाठभेद सुचवून त्यांची गत अशी व्हावयाची असेल तर या प्रश्नाचा गंभीरपणानें विचार करावा लागेल. शिवाय, केतकर, केळकर यांनीं असे पाठ (नवीन) सुचवावयाचे ठरवले तर त्याचें लोण कोठपर्यंत खालीं पोहचेल हें कोणी सांगावें ! म्हणून आपण आहेत त्या पाठभेदावर संतुष्ट राहून तेच सोडविण्याचा चर्चा पद्धतीनें प्रथम प्रयत्न करूं. हें काम कांहीं थोडें नाहीं व लहान-सहानहि नाहीं. श्री. केतकर यांच्यासारखे चर्चा करणारे मात्र भेटले पाहिजेत.

अनुक्रमणिका





वाचकांचा पत्रव्यवहार –

संपादक, ' नवभारत ' यांसी, सा. न वि. वि.

अर्थशास्त्रीय मराठी परिभाषेवर लिहिण्याचें ठरवून कांहीं वाचन करीत असतां ' नवभारतां 'तील सुरेख पंडित यांचें पत्र (सप्टेंबर ६०), त्यास प्रा. व. गो. सहस्रबुद्धे यांचें उत्तर (आक्टोबर) आणि परत पंडित यांचें उत्तर (डिसेंबर) वाचलें. पंडित यांच्या पत्राचा समाचार घेतांना प्रा. सहस्रबुद्धे ह्यांनीं त्यांचें ' इंग्रजी-मराठीचें ज्ञान ' वर काढलें, पंडितांचा ' विषयाचा अभ्यास परीक्षा पास होण्यापुरताच आहे ' असें म्हटलें आणि त्यांना ' अज्ञ पंडित ' म्हटलें ! मग पंडितांनीहि थोडीशी तशीच सहस्रबुद्धे ह्यांची संभावना केली ! ! परिभाषेच्या चर्चेंत असल्या भाषेची देवाण-घेवाण टळली असती तर बरें.

पंडित-सहस्रबुद्धे ह्यांच्या वादांतील कांहीं पारिभाषिक शब्दांविषयीं लिहितों. (प्रा. सहस्रबुद्धे ह्यांना मी परिचित असल्यामुळें त्यांच्याकडून माझी ' अज्ञ ' अशी संभावना व्हावयाची नाहीं असें मी समजतों. माझें ' आधुनिक अर्थशास्त्र ' हें पुस्तक पंडितांच्या पाहण्यांत नसल्यामुळें माझ्याविषयीं त्यांचा पूर्वग्रह कांहीं नाहीं. असें समजण्यास हरकत नाहीं).

(1) Abstinence, (2) Bank Rate (3) Exchange Bank, (4) Firm (5) Acceleration, (6) Innovation (7) Services ह्या शब्दांच्या रूढ भाषांतरावर पंडितांनीं जी टीका केली आहे ती मान्य करण्याजोगी वाटते. ह्यापैकीं abstinence चें भाषांतर ' सेवननिवृत्ति ' असें मी सुचवितों. abstinence ऐवजीं waiting असा शब्द वापरला जातो. तो स्वीकारावा आणि त्याचें ' सेवनविलंब ' असें भाषांतर करावें. वरील (२), (३), (४) हे इंग्रजी शब्द कायम ठेऊन ते मराठींत (म्हणजे देवनागरी लिपींत) लिहावे. ह्या तिन्ही इंग्रजी शब्दांशीं जे संकत संपृक्त आहेत ते जशास तसे व्यक्त व्हावयाचे असतील तर आतापर्यंतचे पर्यायी मराठी शब्द अपुरे वाटतात. Innovation म्हणजे ' नवनिर्मिति ' राहिलेल्या दोन शब्दांचें कोणतें मराठी भाषांतर अधिक समाधानकारक ठरेल तें मला अजून ठरवितां आलें नाही !

Bank Rate म्हणजे साधा व्याजाचा दर नव्हे हें पंडितांचें म्हणणें बरोबर आहे, कारण बँक रेटनें इतर व्याजाच्या दरावर परिणाम घडवायचा असतो. बँक रेटचें 'कटमितीचा दर' हें पंडितांनीं दिलेलें भाषांतर मला नवें वाटलें, तें स्वीकारार्ह आहे. प्रा. सहस्रबुद्धे त्या संदर्भांत म्हणतात, "कटमिती हा व्याज घेण्याचाच एक प्रकार असल्यामुळें कटमितीचा दर म्हणण्याऐवजीं व्याजाचा दर म्हणणें चूक नाहीं." त्यांना उत्तर म्हणून असें विचारतां येईल कीं कटमितीच्या दराला जर व्याजाचा दर म्हणावयाचें तर पतपैशाला नुसतें पैसा असें कां म्हणूं नये ?

पैशाच्या गुणांमध्यें चलनशीलता हा महत्त्वाचा गुण असल्यामुळें पैशाला (प्रा. सहस्रबुद्धे म्हणतात त्याप्रमाणें) ' चलन ' म्हणावयास कांहींच हरकत नाहीं. चलनाचे रोख-चलन आणि पत-चलन असे भाग होतील. माझ्या मनांत त्याबाबतींत असा नवा विचार येतो कीं mone ला पैसा किंवा चलन म्हणावें, currency* ला मुद्रा म्हणावें आणि credit ला पतपैसा म्हणावें. currency ही नाणें असो वा नोट असो; त्यावर राज्यमुद्रा असते. म्हणून currency ला मुद्रा म्हणावें असें मी जाणत्यांच्या विचारासाठीं सुचवितों. ' व्यापारचक्र ' हा शब्द रूढ झाला असून त्याला हवा तसा अर्थहि आतां आला आहे. त्यामुळें हा शब्द असाच राहावा.

Balance म्हणजे (१) शेष, आधिक्य, (२) समतोल. ह्या दोन्ही अर्थांचे मोठ्या माणसांनीं घोटाळे केले आहेत. Balance of Trade ह्या शब्दांत पहिला अर्थ हवा; Balance of Payments ह्या शब्दांत दुसरा अर्थ हवा. हे दोन्ही शब्द परदेशी व्यापाराच्या संदर्भांतच वापरले जात असल्यामुळें balance च्या दोन वेगळ्या अर्थांची गल्लत केली जाते. Balance of payments चें प्रा. श्या. मा. कुळकर्णी यांनीं केलेलें ' व्यवहारशेष ' आणि डॉ. रघुवीर ह्यांनीं केलेलें ' शोधनाधिक्य ' हे भाषांतर अगदीं चुकीचें आहे. प्रा. सहस्रबुद्धे ह्यानीं ' देण्या-घेण्याचा तोल ' म्हटलें तें योग्य. काकासाहेब गाडगीळांनीं ' ताळेबंद ' हा चपखल शब्द वापरला आहे.

माझ्या ह्या विचारांत ज्या चुका असतील त्यांचा मी स्वीकार करीन. परिभाषेच्या बाबतींत बेबंदशाही फार माजली आहे आणि ती कांहीं वर्षें तशीच राहिली तर चालू शब्द रुळावल्यामुळें किंवा बळावल्यामुळें (विशे-

षतः विद्यापीठाच्या प्रश्नपत्रिकांत आल्यामुळें, ते काढून टाकतां यावयाचे नाहींत. शब्दांच्या बाबतींत कांहीं ग्रंथकारांचे त्यांत मोहि आहे!) vested interests तयार होतील. म्हणून laissez faire वृत्ति न ठेवतां आतांच परिभाषेची चर्चा करून कोष तयार करण्याचें काम विद्यापीठानीं स्वीकारावें. महाराष्ट्र सरकारच ह्या प्रश्नाकडे लक्ष वेधलें आहे असें श्री. यशवंतराव चव्हाण ह्यांचें स. प. कॉलेजच्या स्नेह-संमेलनामधील भाषण ऐकून वाटलं. पुणें विद्यापीठानें चालढकल चालविली आहे त्याबद्दल खेद वाटतो.

– भा. शं. भणगे

ता क. Currency हा पैशाचा एक भाग आहे ह्याबाबतींत पंडित, सहस्त्रबुद्धे आणि प्रकृत लेखक ह्यांचें एकमत आहे. पण Sloan and Zurcher च्या Dictionary of Economics मध्यें पाहातां currency म्हणजे money (पैसा) असें दिसतें. तरीसुद्धां मराठी शब्दांत पैसा (चलन), मुद्रा (रोख चलन) आणि पतपैसा असा फरक करावयास हरकत नसावी.

आद्य शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानावर इस्लामची सावली आहे काय!

आद्य शंकराचार्य 'प्रच्छन्न बुद्ध' होते असा त्यांच्यावर आरोप करण्यांत आलेला आहे शंकराचार्यांच्या 'मायावादा'मुळें या आरोपांत कांहीं तथ्य आहे असा अनेकांचा दावा आहे. पण शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानावर इस्लामची सावली पडलेली आहे असें विधान, निदान माझ्यातरी वाचण्यांत आतांपर्यंत आलें नव्हतें. पण. १९५५ साली प्रसिद्ध झालेल्या Indian heritage (ले. श्री. हुमायुन कबीर) या ग्रंथांत या प्रकारचीं विधानें सापडतात. त्या ग्रंथांतील पान ८३ वर खालील विधान केलेलें आहे: "Few suspect any external influence on the Vedanta of Sankara and yet there are reasons to suppose that he was influenced by the impact of Islam on the prevalent modes of thought" (पान ८३) श्री. कबीराच्या मताप्रमाणें ८ व्या शतकांत भारतांत जी वैचारिक क्रांती झाली ती दक्षिणेंत झाली. याचें कारण त्यावेळीं भारतांत इस्लामचें आगमन झालें होतें. त्यांच्या मताप्रमाणें ७ व्या शतकाच्या मध्यकाळांत इस्लाम दाक्षिण भारतांत आला. सिंधमध्यें महंमद बिन कासीम येण्यापूर्वी अनेक वर्षे अरब व्यापारी भारतांत येत असत. मलबारच्या चेरमन पेरुमल राजांपैकीं शेवटच्या राजानें इस्लाम धर्माचा स्वीकार करून राजत्याग केला व मक्केच्या यात्रेला प्रयाण केलें अशी दंतकथा आहे. दुसऱ्याहि एका दंतकथेचा उल्लेख केलेला आहे. कलाडीच्या राजानें इस्लाम धर्माचा स्वीकार केला होता. कलाडी हें शंकराचार्यांचें जन्मस्थान आहे. हें इतिहासप्रसिद्ध आहे. याप्रमाणें दक्षिण भारतांत इस्लाम आला होता असें दाखविल्यानंतर श्री. कबीर लिहितात: 'It was inevitable that an intellect so acute and vigorous as Sankara should be attracted by this alien mode of thought and absorbs out of it elements that sueted his own cast of mind (पान ८४) शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानांत जी एका प्रकारची आक्रमक वृत्ति दिसून येते. याचें कारण शंकराचार्यावर झालेला इस्लामचा परिणाम होय असें विधान केलेलें आहे. श्री. कबीर यांचीं खालील दोन विधानें याबाबतींत अगदी स्पष्ट आहेत.

"The fact that the emphasis on action is combined with a passionate insistence upon the unity of the Brahman reveals a source of affinity with Islam which is as strange as it is interesting." (पान ८७) पान ८५ वर श्री. कबीर लिहितात. "Is it fanciful to find in Sankara's fervour and zeal traces of the influence of the revolutionary zeal of Islam?

श्री. कबीर यांचीं हीं विधानें चिंत्य आहेत. इतिहासाच्या व शंकराचार्यांच्या तत्वज्ञानाच्या अभ्यासकांनी या संबंधीं संशोधन करणें आवश्यक आहे. शंकराचार्यांच्या तत्वज्ञानावर इस्लामची सांवली पडली होती की काय यासंबंधी विद्वानांनी चर्चा करावी हाच माझा हेतू आहे. सत्य काय आहे याचा शोध लावणें हें प्रत्येक तत्त्वज्ञानाचें ध्येय असतें.

– त्र्यं. कृ. टोपे

स. न. वि. वि.

नवभारत जाने० ६१ मधील डॉ. सरोजिनी बाबर यांच्या 'ग्रामीण कथा – कांहीं विचार' यांतील एका विचाराबद्दल जरूर खटकलें. 'ग्रामीण भाषेचा ढंग उचलणारे कांहीं साहित्यिक' या पोट मथळ्याखालील परिच्छेद जाणून बुजून एकांगीं असल्याचें वाटतें. डॉक्टरबाईंनी ग्रामीण कथाकारांचीं नांवें दिलीं आहेत. ठीक आहे. पण यांच्याशिवाय कांहीं ग्रामीण कथाकार आहेत त्यांच्याबद्दल सरसकट जे ताशेरे ओढले आहेत ते श्री. उद्धव शेळके, श्री. दत्ता कदम व श्री. मधु मंगेश कर्णिक यांच्यासारख्या दमदार व दर्जेदार (हें नवे चलनी शब्द सध्यांचे) लेखकांना अन्याय करणारे आहेत. यांचीं नांवें वगळण्यावरून व ताशेऱ्यावरून असें वाटतें कीं डाक्टरबाईंनी या तिघांचें लेखन वाचलेलें दिसत नाहीं. त्यांचे आक्षेप या तिघांना कुठं लागू पडत नाहींत. आमच्यासारख्या पूर्वग्रहदूषित नसणाऱ्या वाचकांचें मात्र अशा ठिमूळ टीकालेखांनी टीकेविषयींचे गैरसमज वाढायला मदतच होते. डॉक्टरबाईंच्या प्रवचनांत ग्रामीण भाषेच्या ढंगाबरोबर ग्रामीण जीवनाच्या गाभ्याबद्दल कांहींच विचार नाहीं. अमुक एक ठराविक लेखकांनीच लिहिलं म्हणजे तें विचारणीय ही परिस्थिती आतां मावळत चालली आहे हें डॉक्टरबाईंनी ध्यानीं घेतल्यास बरें. आतां मराठी वाचक कुणीहि हाकावं असं मेंढरुं राहिलेलं नाहीं. आतां अगोदर कथा आणि मग लेखकाचं नांव. आणि अशीं कांहीं चाकोरीच्या बाहेरचीं नांव वाचलीं कीं तीं त्यांच्या गुणांनी मनांत घर करतातच. तेव्हां पुन्हां विनंती एवढीच कीं या तिघांचे लेखन वाचून डॉक्टरबाईंनी स्वतःचेंच प्रवचन पडताळून पहावें म्हणजे आम्हां वाचकावरील असें कांहीं एकागी वाचण्याचें संकट टळेल.

— अच्युत वामन भागवत

रामटेकला आतां विद्वानांची मान्यता नाहीं

'नवभारता'च्या जानेवारीचे अंकांत नागपूरचे डॉ. वा. वि. मिराशी यांनीं माझ्या इंग्रजी ग्रंथावर टीका केली आहे. वस्तुतः त्याला उत्तर देण्याची जरूरी नाहीं. कारण डॉ. मिराशींचा ठरीव सांचाचा जुना कोटिक्रमच (आतांपर्यंत त्यांनीं वेगवेगळ्या दहापंधरा टीकालेखांतून व त्यांच्या पुस्तकांतून मांडलेला) याहि लेखांत दिसतो. माझ्या सदरील नव्या ग्रंथांत (Fresh Light on Kalidas's Meghaduta) त्यांचे सर्व आक्षेप उद्धृत करून, त्यांचेखालीं क्रमशः एकेकाचें खंडन केलेलं आहे (पृष्ठें २२९-२४५). परंतु त्याची दखल न घेतां डॉ. मिराशी यांनीं आपला नहमींचा जुनाच युक्तिवाद, आणि तोहि पुन्हां ठासून मांडला आहे! ही वादपद्धति शास्त्रीय नसून प्रचारकी आहे. पुनरुक्तीनें अथवा मुद्दे डावलून बाजू सिद्ध होत नाहीं. म्हणून प्रस्तुत विषयाच्या बाबतींत या ठिकाणीं फक्त दुसरी एक महत्त्वाची गोष्ट वाचकांच्या नजरेस आणावयाची आहे. ती खालील प्रमाणें :

रामगड सिद्धांतास विद्वानांची वाढती मान्यता

डॉ. मिराशी आपल्या लेखांत लिहितात- "मेघदूतांतील रामगिरि म्हणजे नागपूरजवळचें रामटेक हें मत आतां सर्व नामांकित विद्वानांना मान्य आहे. त्यांपैकीं कांहींचीं-रा. ब. का. ना. दीक्षित, डॉ. काशीप्रसाद जयस्वाल, डॉ. अ. स. अळतेकर, प्रो. नीलकंठशास्त्री, डॉ. रमेशचंद्र मुजुमदार यांचीं-मतें आम्हीं आपल्या 'मेघदूतांतील रामगिरि अर्थात् रामटेक' या पुस्तकाच्या पुरवणींत दिलीं आहेत तीं पहावीं." (न. भा. पृष्ठ २६–२७)

यांपैकीं पहिले तीन विद्वान् दिवंगत होऊन अनेक वर्षें झालीं. त्यांनीं फार पूर्वी व्यक्त केलेल्या मताचा आधार घेऊं नये हें माझें म्हणणें मिराशींना मान्य आहे असें दिसतें. आतां डॉ. मिराशींच्याच यादींतले मद्रासचे सुप्रसिद्ध पंडित प्रो. नीलकंठशास्त्री यांचें मतदेखील माझा इंग्रजी ग्रंथ वाचून खालीलप्रमाणें आहे–

I have now read the book and found it quite interesting and convincing on the main point namely the identification of Kālidasa's Rāmagiri ...There is much force in your contention that the route of the cloud is based of Kālidāsa's personal knowledge of the country involved...decisive contribution to the critical literature on Kālidāsa...

— Prof. K. A. Nilkanta Sastri,
Madras.





माझा मराठींतील 'मेघदूतावर नवा प्रकाश' प्रथम (१९५८) प्रसिद्ध झाला, तेव्हांच महामहोपाध्याय डॉ. पां. वा. काणे, डॉ. एस्. के. बेलवलकर महामहोपाध्याय द. वा. पोतदार, उज्जयिनीचे पं. सूर्यनारायण व्यास, प्रि. एन्. जी. सुरू, डॉ. के. ना. वाटवे, श्री. श्री. रा. टिकेकर इत्यादि थोर व चिकित्सक विद्वानांनीं रामटेक पक्ष बरोबर नाहीं. असा स्पष्ट अभिप्राय प्रकट केला होता. त्यांतील कित्येकांनीं रामगड पक्षच सयुक्तिक असेंहि मत दिलें होतें. आणि आतां तर इंग्रजी ग्रंथावर परप्रांतीय नामांकित विद्वानांचीं देखील अनुकूल मतें व्यक्त झालीं आहेत व होत आहेत. बनारसचे डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल, कलकत्याचे डॉ. सुनीतिकुमार चतर्जी, उज्जयिनीचे पं. सू. ना. व्यास, मद्रासचे प्रो. नीलकंठशास्त्री इत्यादींनीं रामटेक चूक असून रामगड पक्षच सयुक्तिक व विश्वासोत्पादक आहे, असें निःसंदिग्ध शब्दांत म्हटलें आहे. नमुन्यादाखल डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल यांचा अभिप्राय येथ उद्धृत करतों --

... A brilliant, original and challenging study that would become a 'must' for all lovers of Kālidāsa. To my mind, you have put the identification of Rāmagiri with Ramagarh hill to the east of Amarkantak on such solid arguments and evidence as carry irrefutable conviction. The case of Ramtek near Nagpur seems to have been demolished for ever. Never had the geographical argument of the Meghaduta been made so eloquent before, and the maximum of objective information has now been extracted from the words of the poet. The formidable array of facts in favour of Ramgarh being the Rāmagiri is very creditable to your quality of research and endows it with great academic interest.

— Dr. Vasudev Sharan Agrawal,
M. A. PH. D., Benaras.

असो. सर्व अभिप्राय उद्धृत करण्याचें हें स्थळ नव्हे.

उलटें झालेलें वाळूचें घड्याळ

सारांश, पूर्वी प्रचलित समजुतीला अनुसरून रामटेक बरोबर असें मानणारे लोक देखील आतां नव-संशोधित पुरावा व प्रतिपादन पाहून रामगडच सयुक्तिक असें अधिकाधिक संख्येनें म्हणूं लागले आहेत. माझें संशोधन 'बिनबुडाचें' असें म्हणून मिराशी मजसारख्यावर लेखणी चालवोत. पण वरील विख्यात पंडितांच्या मतांची ते काय वाट लावणार आहेत ? सतत तीन वर्षें रामगड-सिद्धांताला विरोध करण्याचा अट्टाहास करूनहि अखेर उपयोग कांहींच झाला नाहीं ! 'भक्षितेऽपि लशुने न शांतो व्याधिः या संस्कृत म्हणीची आठवण होते' असें डॉ. मिराशी जे लिहितात, तें या संदर्भांत योग्यच वाटूं लागतें. असो. माझे सिद्धांत अथवा प्रतिपादन खुद्द डॉ. मिराशी यांना न पटो. तो एकेकाच्या स्वभावाचा अथवा मनोधर्माचा प्रश्न आहे. पण 'रामटेक आतां सर्व नामांकित विद्वानांना मान्य झालें आहे' अशा तऱ्हेचें धाडसी व अवास्तव विधान मात्र डॉ. मिराशींनीं इतःपर करूं नये, येवढीच सविनय प्रार्थना त्यांना करावीशी वाटते. कारण, वस्तुस्थितीचा असा उघड उघड विपर्यास-त्यांच्या रामटेक-प्रचाराला आवश्यक असला तरी-सत्य शोधनाला घातक होय. शिवाय, तो अखेरीस बूमरँग प्रमाणें उलटतो.

-वामनराव परांजपे

स. न. वि. वि.,

डॉ. सरोजिनी बाबर यांनी 'ग्रामीण वाङ्मय-कांहीं विचार" (नवभारत, जानेवारी १९६१) ह्या आपल्या लेखांत 'ग्रामीण वाङ्मय' व ग्रामीण भाषा ह्यांच्या एकसंध वाङ्मयीन स्वरूपांत इतर असंबंधित विचारांनी बिघाड करण्याचा प्रयत्न केला आहे, असें मला वाटतें. त्यानुसार मी माझी प्रतिक्रिया थोडक्यांत मांडूं इच्छितों, ती आपल्या लोकप्रिय मासिकांत छापावी अशी विनंती आहे. लेखाच्या सुरवातीवरून हा लेख खेड्यांतील लोकांचा कैवार घेऊन ग्रामीण मंडळींचें विडंबन करणाऱ्यांविरुद्ध (- असें कोण जबाबदार मंडळी करते हें स्पष्ट केलेलं नाहीं) लिहिला आहे. खेड्यांतील लोकांना व ग्रामीण भाषेला हीन लेखणें

लेखिकेला आवडत नाही, याबद्दल दुसऱ्या एका व्यासपीठावरून त्यांचें अभिनंदन केलें असतें. किंबहुना त्यांच्यासारख्या अधिकारसिद्ध विदुषीला ही भाषा शोभतेहि परंतु ह्या भूमिकेचा उपयोग मात्र प्रस्तुत लेखांत ग्रामीण वाङ्मय व ग्रामीण भाषा यांच्या एकसंधतेला वेगळाच अर्थ देण्याकडे झालेला आहे.

कुठल्याहि वाङ्मयाची पारख लेखिकेप्रणीत मूल्यांनीं होत असती, तर काहीहि "खास वैशिष्ट्यपूर्ण" असें वाङ्मयांत आलें का त्यामुळें तें वाङ्मय मोठें ठरलें असतें! त्या म्हणतात, "जीवनांतील तात्पुरत्या क्षणांनीं व्यापलेल्या विषयांपेक्षा ग्रामीण वाङ्मयाचे विषय अधिक चिरंतन स्वरूपाच्या मानवी धाग्यादोऱ्यांनीं गुंफलेले असतात." अशा पद्धतीच्या विवेचनामुळें ग्रामीण वाङ्मयाची एक "ism" करूं पहातांना प्रस्तुत संदर्भांत साहित्यिक हा घटक सर्वप्रथम येतो ही अत्यावश्यक गोष्ट डॉ. सरोजिनी बाबर विसरतात. ज्या वाङ्मयांत खेड्यांतील भाषा (शिव्यांसकट) व खेड्यांतील लोक असतात, तें चांगलेंच ठरावें. हा अट्टाहास कशासाठीं? कोणीहि खेड्यांवर, ग्रामीण भाषेंत लिहिलेलें सुशिक्षितांनी मस्तकीं धरावें, हा दुराग्रह आहे. (असा प्रकार दोन तपांपूर्वी मराठी काव्यांत आला आणि गेला! मराठी टीकेला 'जानपदगीत' हें नवें ठिगळ लावण्यापलीकडे त्याचें पाऊल उमटलें नाहीं.) भाषा काय, लोक काय, निसर्ग काय-सगळें एका जिवंत मुर्शीतून साक्षात् अवतरल्याशिवाय निर्जीव असतें. "सुशिक्षितांचे डोळे दिपवणारें" कांहीहि असो, ती पुण्याई त्या त्या कवीश्वरांची असते; लेखिका पुढें करते त्या निर्जीव गोष्टींची नव्हे. असें असल्यावर लेखिकेनें दुर्लक्ष करणाऱ्या सुशिक्षितांवर हत्यार उपसण्याचें कांहीं कारण नाहीं. खेड्यांतल्या जीवनावर, ग्रामीण भाषेंत अनेक लोक लिहीत असतांना उद्धव शेळके किंवा शंकर पाटील असे फारच थोडे श्रेष्ठ ठरतील, हें काय दर्शवितें? ज्यांनीं ग्रामीण जीवन अनुभवलेलें आहे, त्यांनाच ह्या वाङ्मयांतील प्रसंग आवडतील, हें खोटें समर्थन आहे. कोठें टाळ्या वाजवाऱ्या व कोठें वाघाचें पांघरलेलें कातडें हुसकून लावावें, हें 'सुशिक्षितांना' पूर्णपणें कळतें.

हाच गैरसमज थेट वाङ्मयाच्या मूल्यांनाहि धक्का देईल असा आहे. लेखिकेनें पाडूं पाहिलेले ग्रामीण आणि ग्रांथिक असे तट आणि तशा सुराचें विवेचन सबंध लेखांत वेगळींच अवाङ्मयीन विचारसरणी टाकतात. त्या म्हणतात "ग्रामीण भाषा व ती बोलणारीं माणसें हीं ग्रांथिक भाषेपेक्षां व शहरी सुधारलेलीं-माणसें यांच्यापेक्षा खास वैशिष्ट्यपूर्ण आहेत म्हणूनच ग्रामीण वाङ्मयाची पारखहि त्याच दृष्टिकोणांतून होणें अगत्याचें आहे." (इथें कुठलीं वैशिष्ट्यें हें निःसंदिग्धपणें सांगितलेलें नाहीं.) पुढें-" खेड्यातील माणसें व त्यांची भाषा म्हणजेच ग्रामीण वाङ्मयाचा आत्मा" असें लेखिका मानते! भाषेच्या ज्या अपरिहार्य माध्यमाच्या आधारानें वाङ्मय घडतें, त्या आधारानें (= भाषेच्या) वाङ्मयाचा आत्मा ठरवूं पहाणें म्हणजे एकंदर वाङ्मयाकडेच (त्यात 'ग्रामीण' आणि 'ग्रांथिक' सुद्धां येतील) अत्यंत संकुचित दृष्टीनें पहाण्यासारखें आहे. 'ग्रामीण वाङ्मय' म्हणून म्हटलें जातें तें कोणत्या अर्थानें? ग्रामीण वाङ्मय हा कांहीं वाङ्मयाचा सुभा नाहीं. वाङ्मयाचें (अशा अर्थानें) सुभे पाडले तर अगणित होतील. इतर कोणत्याहि वाङ्मयाचा आत्मा तोच 'ग्रामीण वाङ्मयाचाहि आत्मा मानला पाहिजे. एखादें चिंतन (= वाङ्मयकारण) एका विशिष्ट देश काल लोक यांनी बद्ध भाषेंतून उमटतें म्हणून ह्या गोष्टींना अवास्तव महत्त्व देऊन त्यांना त्या त्या वाङ्मयाचा आत्मा मानल्यासारखा विपर्यास वाङ्मयाच्या क्षेत्रांत दुसरा विपर्यास नाहीं!" ग्रांथिक भाषा व शहरी-सुधारलेलीं माणसें' तसेंच "ग्रामीण भाषा व खेड्यांतील माणसें" हीं दोन्ही आपापल्या परींनी वैशिष्ट्यपूर्ण आहेत. पण त्यावर आधारलेलें वाङ्मय वेगळें नाहीं. (अशा ढळढळीत सत्याला उदाहरणें देत बसण्याची आवश्यकता नाहीं) लेखिकेनें मात्र पहिल्यापेक्षा दुसरें "खास वैशिष्ट्यपूर्ण" मानून दोन्ही पक्षांवर मोठाच अन्याय केला. तत्त्वतः सर्वच माणसें व सर्वच भाषा, बोली ह्या 'खास वैशिष्ट्यपूर्ण' दाखवून देतां येतील, म्हणून वाङ्मयाच्या वेदीवर लोकांचा व भाषेचा कैवार घेण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाहीं.

कुठल्याहि गोष्टीला जास्त जास्त मर्यादा घालून व त्या मर्यादित क्षेत्रांत तिला मोठी ठरवूं पाहिल्यानें तिचें मूल्य वाढतें, असें नाहीं. ग्रामीण वाङ्मयाच्या सांप्रतच्या निधड्या प्रयोगावस्थेला जी विशाल दिशा दाख-

वाचयास हवी ती लेखिकेनें दर्शविलेली दिशा नव्हे. बक्षिसें देणें व ह्याचें कौतुक करून घेणें, साथै विडंबनास भिणें व कैवार घेऊं पहाणें, सुशिक्षितांवर कोरडे ओढणें व ग्रांथिक भाषेपेक्षां ह्या भाषेचें वेगळेंपण सिद्ध करून दाखविणें इत्यादि तत्सम गोष्टींनें वाङ्मयासारख्या अस्सल कलेला वावडें आहे. शिवाय ग्रामीण वाङ्मयाचा लेखक कसा असावा आणि कसा नसावा हें सांगण्याचा अधिकार ज्या वाङ्मयसमीक्षकांचा असतो, त्यांना वाङ्मयीन मूल्यें व सामाजिक अथवा तत्सम अवाङ्मयीन मूल्यें यांच्यामधली रेषा न ओलांडणें बरोबर साधतें. आणि अशास्त्र भाषाकारांना वाट पुसण्यांत अर्थ असतो. शेवटीं लेखिकेला हेंच सुचवावेंसें वाटतें.

—भालचंद्र नेमाडे

पुस्तक-परामर्श –

अनामिका– ले. अरविंद गोखले. प्रकाशक पॉप्युलर बुक डेपो, मुंबई ७, किंमत पांच रुपये.

प्रा. अरविंद गोखले यांचा अनामिका हा लघुकथा संग्रह विषय वैचित्र्यामुळें उठून दिसणारा आहे. गेल्या दहापंधरा वर्षांत मराठी लघुकथेच्या स्वरूपांत जें स्थित्यंतर घडून आलें त्यांत प्रा. गंगाधर गाडगीळांच्या नांवाबरोबर अरविंद गोखले यांचेंहि नांव घेतलें जातें. वेश्यांच्या जीवनाचें चित्रण करणाऱ्या अनामिका या संग्रहानें गोखल्यांच्या कथाविश्वाची कक्षा रुंद झालेली असून मराठी लघुकथा वाङ्मयांत एक वेगळें व्यक्तित्व असलेल्या कथासंग्रहाची भर पडली आहे यांत शंका नाहीं. विषयाच्या वेगळेपणामुळें कथांना पृथगात्मता प्राप्त होते हें खरें असलें तरी कलादृष्ट्या त्या कितपत यशस्वी ठरल्या आहेत हें पाहणें सर्वांत महत्त्वाचें ठरतें.

वेश्या-जीवनाला रंगेलपणाची झिलई असली तरी त्या जगाची निर्मिति ही सामाजिक नीति कल्पना, आर्थिक टंचाई, शारीरिक क्षुधा, मानसिक विकृति अशा अनेक घटकांतून निर्माण झालेली असल्यामुळें रंगेलपणाच्या झिलईआड रोमहर्षक कारूण्य दडलेलें सापडतें. याची कल्पना असल्यामुळें श्री. गोखले यांच्या वेणा, गोंदण, एरुषा, अस्मत अशा कथा मोठ्या यशस्वी ठरल्या आहेत. पळवून आणलेली मुलगी गरोदर राहते व एका बाजूस ती एकाकी अवस्थेंत प्रसुतिवेदनांनीं विव्हल असतांनी इतर स्त्रिया स्वार्थीपणानें वागत राहतात. तिच्या जीवनमरणाच्या प्रश्नापेक्षां गिऱ्हाइकांची कदर राखण्यांचीच ओढ त्यांना लागलेली असते या विरोधांतून कथा उत्कट बनते. कथेंतील सारे घटक अंतर्केंद्री बनून सर्व आशयाचा एक घाट निर्माण करतात गोंदण ही कथाहि अशीच उत्कट आहे. गौरीनाथ उपाध्ये 'मोरणी'चा शोध करीत येतो व ती तेथें नसल्यानें केसरशीं शृंगार करीत असतांनाच तारुण्य गमावून रोगानें पिडलेली मोरणी त्याच खाटेखालीं रोग जर्जर होऊन पडलेली दिसते. हा विरोध भयानक व हृदयस्पर्शी आहे. फार चांगल्या टापटिपीनें व ईर्षेनें चालवलेला कुंटणखाना आतां बदलला आहे, म्हणून खंत करणाऱ्या पुरुषाचें मनोदर्शन 'एरुषा' या कथेंत उत्तमपणें साधलें आहे. हरपलेलें सुखस्वप्नाचें जग व परिस्थितीनें व कठोर निसर्गानें आणलेलें दारिद्र्य व वार्धक्य यांतील संघर्षांतून कथेंतील नाट्य निर्माण होतें. हरपलेल्या जगाकडे स्मृतींनीं विद्ध झालेल्या अंतःकरणानें पाहणाऱ्या एरुषाचें व्यक्तित्व कुशलपणें चित्रित झालें आहे. प्रियकर आजारी आहे म्हणून त्याला भेटायला अधीर झालेली "अस्मत" कोठल्यातरी थोट्या माणसाला शरीर विकते. वेश्येच्या बाजारी जीवनांतहि दिसून येणारा हा ओलावा हृद्य आहे.

वेणा, गोंदण, एरुषा, अस्मत या सारख्या कांहीं मोजक्या कथा सोडल्या तर बाकींच्या कथांत निराशाच पदरीं येते. वरील यशस्वी कथांत कथाविश्व कथांच्या आंतरिक प्रेरणेनें विकास पावल्यासारखें वाटतें व या कथांतील व्यक्ति-प्रसंग-वातावरण हे एकमेकांशीं एकरुप होऊन त्यांचा एक रांधा तयार होतो. ही एकरूपता इतर अनेक कथांतून भंग पावल्यासारखी वाटते. असें होण्याचीं अनेक कारणें संभवतात. 'आश्रित' या कथेंत वेश्यावस्तीचें वातावरण उभें करणें एवढाच हेतु आहे. लेखकाची दृष्टि त्या वातावरणावरून फिरते आहे व तिच्या झोतांत येणाऱ्या व्यक्ति क्षणभर प्रकाशित होऊन आपापली ओळख

सांगून जाताहेत असें वाटतें. या सर्वांच्या संयोजनांतून निर्माण होणारें वातावरणदर्शन एवढीच कथा आहे. परंतु साऱ्या तपशिलाचा एक पीळ निर्माण होत नाहीं व न्यूजरोल दाखवल्यासारखें वाटतें. ताज, बोरीबंदर, ग्रांटरोड, फोरासरोड, ताडदेव, फॉकलंड रोड, माहीम, जुहू अशीं विभागांचीं नांवें; महारोगी, मालिशवाला, अत्तरवाला, पानवाला, डिलाइलरोडचा दादा, टांगेवाला, फूलवाला, इराणी, शेठीया हीं माणसें; पान, सिगारेट, सोडा, अफू, चिरूट, गुत्ता, बेवडा, गुडगुडी हे पदार्थ 'आंकड्यांचा' खेळ, रेस, सट्टा, भोसकाभोसकी, घरफोडीचे किस्से इ. गोष्टी; गफूरमिया, म्हैमू, सुलेमान, सलीमा, अख्तर अशीं नांवें अशा सर्व मालमसाल्याची मांडामांड कान पकडून बळजबरीनें केल्यासारखी वाटते. गिन्हाईकें शोधतां शोधतां मिळणाऱ्या दलालींत भोवरा वा कुल्फी मलई विकत घेण्याची इच्छा बाळगणारा छोटा बच्चू (काय हा अश्राप पणा !); गिन्हाईकें शोधून देणाऱ्या वाटाड्याचें उपाशी पोट व पाचसाळयांत गिन्हाईकें घटणार ही त्याची भीति, पांडुरंगाचीं नांवें घ्यायचीं त्यां ऐवजीं पोरींचीं नांवें घेतों याचो खंत आणि ' पूर्वायुष्यांत तरवारी, बंदूका जमवून देशसेवा करणारा आतांचा पानवाला ' असें जीवनदर्शनहि वरील साहित्यावर शिंपडून ठेवल्यासारखें वाटतें. या सर्व तपशिलांत "बैठनेके लिये" व "मालपाणी" ही मुख्य मंडळी कशी राहिली याचें आश्चर्य वाटतें.

'अनामिका' या कथेंत वेश्यावस्तीच्या कृत्रिमपणें चितारलेल्या मखरांत ती मुलगी बसवली आहे असें वाटतें. कथा अशी कीं, एक सिनेमा पाहून त्यांतल्या एका नटाविषयीं आदर बाळगून एक मुलगी मुंबईस येते व तिला सिनेमांत आदर्श वाटलेला नट मात्र तिच्यावर बलात्कार करतो. या कथेंतलें वेश्यावस्तीचें वातावरण कधच गळून पडावं तसें निखळत आणि कथा बनते ती त्या नटाची — त्या मुलीची कमी ! वेश्यावस्तींत तिला घरीं ठेवणाऱ्या नायकिणींचीं चित्रें फारच आदर्श व नकली वाटतात. सबंध कथेंतला अनुभव रंगरंगोटी करून उभा केल्यासारखा वाटतो. त्याचा आंतून स्फोट होत नाहीं. सदानंद रेग्याचें नांव कथेंत आणल्यानें कथेंतला "मी" पण अरविंद गोखले ठरूं लागतो. आणि कथा म्हणजे सच्ची माहिती असें स्वरूप तिला प्राप्त होतें. तुळजा ननावरेची कथा मनांत अनेक अपेक्षा निर्माण करते. ती अंगांत भिनूं लागते तोंच इतक्या विचित्रपणें संपते की माणसाचा देह व लाकडी पाय असलेल्या आकृतीसारखी विचित्र बनते. वेश्येकडे जाणाऱ्या नवऱ्याचा पाठलाग करणारी स्त्री वेश्येच्या व्यवसायांत ढकलली जाते एवढाच कथाभाग नाट्यपूर्ण आहे व त्यावरच लक्ष केंद्रित व्हावयास हवें होतें.

वरात ही कथा म्हणजे–वेश्यावस्तींतून ' वरात ' गेल्यावर क्षणभर सगळया मुलींना संसाराचा मोह वाटतो परंतु लग्नानंतर त्या वरांतीतल्या स्त्रियासुद्धां हिशेबीपणानें एका माणसाला देहविक्रय करीत असतातच–असा संदेश मुख्य वेश्येनें दिल्यावर साऱ्याजणीं पुन्हां आपल्या व्यवसायांत रमतात-अशा आशयावर आधारलेली आहे. ही कथा म्हणजे परीटघडीच्या बुजऱ्या संभावितानें कल्पनेनें एक चित्र डोळयापुढें आणावें व सोयिस्करपणें रंगवून संपवावें या प्रकारचें वाटतें. ' कुसुंबी ' ही कथासुद्धां एक कंटाळवाणें शब्दचित्र आहे. कुसंबीच्या मनाची खोली हातीं लागलेली नाहीं. अशीं वर्णनें व शब्दचित्रें कथांच्या पातळीवर जाऊंच शकत नाहींत.

आपण कांहीतरी वेगळें लिहीत आहोंत या जाणिवेनें यांतील अनेक कथांच्या कलात्मकतेला तडा गेलेली आहे. एकवेळ कथा काल्पनिक असली तरी हरकत नाहीं पण ती नकली वाटतां उपयोगी नाहीं. या ठिकाणीं लेखक तपशिलाच्या आधारानें वास्तवदर्शनाच्या अपेक्षा निर्माण करतो व त्या वास्तवाला काल्पनिकतेचें कलम अशा प्रकारें केलें जातें कीं दोन्हीचा एकजीव न होतां कथा खिळखिळीत होते. अनेक कथांतील अनुभवाचा आकार हातीं लागण्यापूर्वींच त्या मांडण्याची घाई झाली असावी असेंहि या उणीवांचा शोध घेतांना वाटतें.

तथापि प्रा. गोखले यांच्या लेखनविषयाची व पर्यायानें मराठी कथासाहित्याची कथा या संग्रहामुळें विस्तृत झाली यांत शंका नाहीं. वेणा, गोंदण, एरुषा, अशा कथा चोखंदळ वाचकांनाहि मनापासून आवडतील अशाच आहेत.–वेष्टनावर व पुस्तकांत श्री. प्रभाकर गोरे यांनीं जीं रेखाचित्रें काढलीं आहेत त्यांचा आवर्जून उल्लेख करावयास हवा इतकीं तीं चांगलीं आहेत.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१)	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी		५२–०–०
	कापडी बांधणी		६४–०–०
(२)	धर्मकोश– उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी		११०–०–०
	कापडी बांधणी		१२६–०–०
(३)	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५–०–०
(४)	मीमांसादर्शन		३०–०–०
(५)	मीमांसाकोश ... भाग १ ते ५		१६५–०–०
(६)	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६–०–०
(७)	हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...		५–०–०
(८)	वैदिक संस्कृतीचा विकास		६–०–०
(९)	नवमानवतावाद		२–८–०
(१०)	मानवाचा आदर्श		३–०–०
(११)	चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...		३–०–०
(१२)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२–८–०
(१३)	छत्रपति संभाजी महाराज (श्री. वा. सी. बेंद्रे)		१६–०–०



नवी सवलत

राष्ट्रीय बचत सर्टिफिकिटे, राष्ट्रीय योजना सर्टिफिकिटे, ट्रेझरी सेव्हिंग्ज डिपॉझिट सर्टिफिकिटे, किंवा ॲन्युइटी सर्टिफिकिटे धारण करणाऱ्यांना आणि ज्यांचें पोस्ट ऑफिस सेव्हिंग्ज बँकेंत किंवा संचित मुदतीच्या ठेवींच्या योजनेचे खाते असेल अशा इसमांना आतां आपला मृत्यू झाल्यास आपल्या सर्टिफिकिटांची अथवा खात्यांतील रक्कम कोणास मिळावी तें ठरवून देतां येतें. त्यासाठीं त्यांना एका अथवा अनेक व्यक्तींची नियुक्ति करता येते.
ज्या इसमाची अथवा इसमांची अशा रीतीनें नियुक्ति झाली असेल त्यांना वारसाबाबतचा कायदेशीर पुरावा सादर करावा न लागतां मृत इसमाची रक्कम मिळूं शकते. या बाबत इतर कोणत्याहि इसमाचा हक्क राहात नाहीं. यासंबंधीचे नवे नियम १ ऑगस्ट १९६० पासून अंमलांत आले आहेत.

★ वैयक्तिकरित्या सर्टिफिकिटे धारण करणाऱ्यांना आणि वैयक्तिक खातेदारांनाच फक्त ही सवलत मिळते.

★ एकदां नियुक्ति केल्यानंतर ती रद्द करावयाची असेल अथवा त्यांत कांहीं बदल करावयाचा असेल तर संबंधित पोस्ट ऑफिसांत ठराविक फॉर्मवर अर्ज करून तसें करता येते.

★ अधिक माहितीसाठीं नजिकच्या पोस्ट ऑफिसांत चौकशी करा.

अल्पबचत योजना

प्रकाशन संचालक, महाराष्ट्र सरकार, मुंबई

अनुक्रमणिका

